OTTO BARDENHEWER

BS
3786
.B25

DER BRIEF DES HEILIGEN JAKOBUS

The University of Chicago
Libraries

OTTO BARDENHEWER

DER BRIEF DES HEILIGEN JAKOBUS

DER BRIEF DES HEILIGEN JAKOBUS

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. OTTO BARDENHEWER

1928

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
FREIBURG IM BREISGAU

Inhalt.

Einleitung.

Seite

Inhalt und Form des Briefes; Verfasser; Adressaten; Echtheit und Entstehungszeit; Geschichte; Exegetische Literatur . . . 1

Erklärung.

Die Aufschrift (1, 1) 24
Ermunterung zur Standhaftigkeit in Glaubensverfolgungen (1, 2—11) 24
Belehrung über die Ursache oder Quelle der Versuchungen (1, 12—18) 39
Unsere Verpflichtungen gegen das Wort Gottes, durch das wir wiedergeboren wurden (1, 19—27) 48
Warnung vor Menschendienerei (2, 1—13) 58
Die Notwendigkeit guter Werke (2, 14—26) 75
Von der Pflicht, die Zunge zu zügeln (3, 1—12) 90
Ermahnung zur Friedfertigkeit (3, 13—18) 105
Wider die Habgier (4, 1—6) 113
Mahnsprüche (4, 7—12) 121
Gegen vermessene Zukunftspläne (4, 13—17) 127
Wehe den ungläubigen Reichen (5, 1—6) 132
Zuspruch an die armen Brüder (5, 7—11) 140
Noch einige nachträgliche Weisungen (5, 12—20) 146

Einleitung.

1. Inhalt und Form des Briefes. 2. Verfasser. 3. Adressaten. 4. Echtheit und Entstehungszeit. 5. Geschichte. 6. Exegetische Literatur.

1. Inhalt und Form des Briefes. — Gegenstand des Briefes ist der Christ, wie er sein soll. Mahnungen und Warnungen reihen sich lose aneinander, zumeist unterstrichen durch eine kurze dogmatische Begründung. Das einzelne innerlich zu verknüpfen, sachlich zu ordnen und zu einem mehr oder weniger geschlossenen Ganzen abzurunden, lag dem Verfasser fern. Es handelt sich eben nicht um eine kunstgemäße Abhandlung über den Pflichtenkreis des Christen, es handelt sich um einen echten Brief, der auf konkrete Verhältnisse berechnet ist, gegenwärtigen Mißständen abhelfen und künftigen Gefahren vorbeugen will. Normgebend für die Auswahl und die Gruppierung des Stoffes war das Bedürfnis der Leser in Verbindung mit der Stimmung des Schreibers. Insofern ist der Brief bis zu einem gewissen Grade dem ersten Korintherbrief des hl. Paulus vergleichbar, abgesehen davon, daß in unserem Briefe das lehrhafte Element ganz in den Hintergrund gedrängt wird durch das paränetische. Immer wieder verfolgt unser Brief ein praktisches Ziel, immer führt er die Sprache eines Predigers. Und zwar spricht ein Prediger, der, von höchstem sittlichen Ernst getragen, strenge Anforderungen stellt und volle Hingabe an die christlichen Ideale verlangt, aber freilich auch keinen Anstand nimmt, seine Rügen und Klagen an ein „Wir" zu richten und damit sich selbst in die Reihe der Schuldigen zu stellen (3, 2 9).

Den Gedankengang mag folgende Skizze veranschaulichen.

Der Eingang knüpft an die bedrängte Lage der Leser an, um darzutun, daß Heimsuchungen und Verfolgungen eine Schule der Tugend und eine Quelle des Segens sein können und sollen (1, 2—11). Werden dieselben hingegen Anlaß zur Sünde, etwa zum Abfall vom Glauben, so darf man nicht Gott die Schuld zuschieben, da Gott vielmehr stets nur Gutes sendet und aus reiner Liebe uns durch das Evangelium wiedergeboren hat zu einem neuen Leben (1, 12—18). Dieses Wort Gottes muß man willig anhören, gewissenhaft beherzigen und zur Richtschnur seines Tuns und Lassens nehmen (1, 19—27). — Menschendienerei, die dem Reichen schmeichelt und den Armen verachtet, ist mit den Grundsätzen des christlichen Glaubens nicht zu vereinbaren und auch durch das Gebot der Nächstenliebe verpönt (2, 1—13). Der Glaube hat überhaupt keinen Wert und kann nicht zum Heile führen, wenn er sich nicht in entsprechenden Werken lebendig erweist, wie ja auch Abraham und Rahab laut den heiligen Schriften auf Grund von Werken gerechtfertigt worden sind (2, 14—26). — Die Zunge im Zaum zu halten, ist sehr schwierig, ist aber unbedingt nötig, weil die ungezügelte Zunge namenloses Unheil stiften kann (3, 1—12). Wahre christliche Weisheit bekundet sich in Friedfertigkeit und Sanftmut und hält sich fern von bitterem Eifer und Streitsucht (3, 13—18). Die letzte Quelle allen Unfriedens sind die ungeordneten Lüste, die sich hauptsächlich in Habgier oder Weltliebe geltend machen (4, 1—6). Folgt eine Gruppe von Mahnsprüchen, die fast alle in die Form eines Imperativs gekleidet, aber trotz der äußern Zusammengehörigkeit recht mannigfaltigen Inhalts sind (4, 7—12). — Stets muß der Mensch sich der Kürze und der Unsicherheit des irdischen Lebens bewußt bleiben und darf deshalb nicht vermessenen Zukunftsplänen nachhängen (4, 13—17). Der gottlosen Weltmenschen, die nur ihrer Genußsucht frönen und die Christen verfolgen, wartet ein erbarmungsloses Gericht (5, 1—6). Die christlichen Brüder aber müssen bis zu dem nahe bevorstehenden Gerichtstage geduldig und standhaft ausharren (5, 7—11). Schließlich

werden noch, ähnlich wie in andern neutestamentlichen Briefen, einige nachträgliche Weisungen erteilt, die sich nicht auf einen gemeinsamen Grundgedanken zurückführen lassen (5, 12—20).

In scharfem Gegensatz zu der vorstehenden Auffassung, die gern anerkennt, daß zu wiederholten Malen ein sachlich unvermittelter Übergang zu einem neuen Gedankenkreise zu beobachten ist, haben mehrere Forscher der Neuzeit es unternommen, einen festumrissenen, das Ganze tragenden und alle Teile zusammenschließenden Plan in dem Briefe nachzuweisen. Auch Cladder hat noch „einen streng einheitlichen, äußerst kunstvoll angeordneten Gedankengang" aufzuzeigen versucht[1], und Belser hat diesen Versuch in allem Wesentlichen übernommen und seiner Erklärung des Briefes zu Grunde gelegt[2]. Nach einigen allgemeineren Ausführungen, schreibt Cladder, stelle Jakobus selbst 1, 26—27 in aller Form sein Thema auf, indem er drei Hauptforderungen an seine Brüder richte: Zügelung der Zunge, Übung barmherziger Nächstenliebe, Selbstbewahrung vor der Welt und ihrem Geiste. Er entwickle und begründe dann diese Forderungen des Näheren in umgekehrter Reihenfolge: erstens spreche er von der Unvereinbarkeit der christlichen Anschauungen mit den Grundsätzen der Welt (2, 1—11), zweitens von der wahren Frömmigkeit (2, 12—26), drittens von der Notwendigkeit der Zähmung der Zunge (3, 1—14). Daran schlössen sich noch drei Klagen oder Vorwürfe wegen Nichtbeachtung der erhobenen Forderungen (3, 15 bis 4, 8), zwei Apostrophen an die Weltmenschen (4, 13 bis 5, 6) und zwei Apostrophen an die Brüder (5, 7—18).

Belser hat schon die Disposition Cladders hin und wieder berichtigen zu müssen geglaubt. Sie ist indessen in solchem Umfang auf allerhand Künsteleien aufgebaut, daß sie in Bausch

---

[1] H. J. Cladder, Die Anlage des Jakobusbriefes: Zeitschr. für kathol. Theol. 28 (1904) 37—57; Ders., Der formale Aufbau des Jakobusbriefes ebd. 295—330. Die angezogenen Worte 295.

[2] J. Belser in seinem Kommentar zu unserem Briefe (Freiburg i. Br. 1909), Einleitung 21 f.

und Bogen abzulehnen sein dürfte. Der sog. erste Teil des Briefes, angeblich eine Begründung des Mahnrufes „Unbefleckt von der Welt“ (2, 1—11 oder vielmehr 2, 1—13, denn diese Verse gehören zusammen), ist nur eine Warnung vor Menschendienerei. Der sog. zweite Teil, angeblich eine Mahnung zu werktätiger Nächstenliebe (2, 12—26 oder vielmehr 2, 14—26), ist eine allgemeine Belehrung über die Pflicht der Betätigung des Glaubens in Werken. Der sog. dritte und letzte Teil aber, von der Notwendigkeit, die Zunge zu zügeln (3, 1—14 oder vielmehr 3, 1—12), reicht nur bis in die Mitte des Briefes; was noch folgt, also die ganze zweite Hälfte des Briefes, läßt sich nicht mehr in den Rahmen der postulierten Gliederung hineinzwängen und muß nun auf „Klagen“ und „Apostrophen“ verteilt werden.

Von anderer Seite ist nicht nur ein einheitlicher Plan vermißt, sondern in bittern Worten über Planlosigkeit oder Unordnung des Briefes geklagt worden. Luther sagte: er „wirft so unördig eins ins ander“ [1]; „ist da kein ordo noch methodus, itzt sagt er von Kleidern, bald von Zorn, fellet imer von einem auff das ander“ [2]. Diese Worte, die gar oft wiederholt wurden, umschließen wohl einen wahren Kern, enthalten aber zugleich eine sehr unwahre Übertreibung. Jüngst indes verfocht Dibelius eine noch viel weiter greifende Hypothese, dahin lautend, daß mit Ausnahme dieser oder jener kleinen Gruppe von Versen, die innerlich oder gedanklich verkettet sei, der ganze Brief sich aus „Sprüchen“ zusammensetze, die rein äußerlich aneinandergereiht, aber gedanklich weder nach vorwärts noch nach rückwärts miteinander verknüpft seien. Doch fehle es nicht ganz an formalen Verbindungen, und unter ihnen komme insbesondere die „Stichwortverbindung“ in Betracht: „es wird ein Spruch einem andern angefügt,

[1] So in der „Vorrede auf die Episteln S. Jakobi und Judä“ vom Jahre 1522: Erlanger Ausgabe der Werke Luthers 63 (1854) 157.

[2] So in den Tischreden des Jahres 1542: Weimarer Ausgabe, Tischreden 5 (1919) 157.

lediglich weil dasselbe Wort oder ein Wort desselben Stammes in beiden Sprüchen vorkommt“ [1]. So zieht sich nun durch Dibelius' ganzen Kommentar ein gewisses schadenfrohes Bestreben, den Text nach Möglichkeit zu zerfetzen und zerfasern und nichts anderes übrig zu lassen als „isoliert stehende Sprüche“.

Der Beweis, daß sehr häufig dort, wo Dibelius einen willkürlichen Gedankensprung findet, eine durchaus regelrechte Gedankenfolge unschwer zu erkennen ist, muß begreiflicherweise der Einzelerklärung vorbehalten bleiben. Wie fragwürdig es jedoch um die „Stichwortverbindung“ bestellt ist, kann schon hier an dem einen oder andern Beispiel gezeigt werden. 1, 12 wird der, „der die Versuchung, πειρασμόν, besteht“, seliggepriesen, und 1, 13 wird fortgefahren: „niemand, der sich versuchen läßt, πειραζόμενος, soll sagen“ usw. Das Stichwort πειράζειν, behauptet Dibelius, sei das einzige, rein äußerliche Bindemittel dieser beiden Verse. Aber V. 13 will eine Einrede zurückweisen, die gegen V. 12 erhoben werden konnte, steht also in engstem gedanklichen Zusammenhang mit V. 12, und gerade dieser Zusammenhang ist es gewesen, der zur Wiederholung desselben Wortes Anlaß gab. 1, 26—27 wird wahre und falsche Frömmigkeit, θρησκεία, einander gegenübergestellt, und V. 26 schließt mit θρησκεία, und V. 27 beginnt mit θρησκεία. Ein Stichwort, wie Dibelius will, eine äußerliche Klammer? Vielmehr sind die beiden Verse innerlich aufeinander angewiesen, und die Wiederholung des Wortes θρησκεία will nur den Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Schein um so schärfer herauskehren.

Ab und zu ist vermutet worden, der griechische Text des Briefes stelle nicht das Original, sondern eine Übersetzung aus dem Aramäischen dar. Eine ernstliche Begründung hat diese Annahme kaum jemals gefunden und heute wird sie allgemein beiseitegeschoben. Der Gebrauch der griechischen

[1] M. Dibelius in seinem Kommentar zu unserem Briefe (Göttingen 1921), Einleitung 8; vgl. die „Analysen“ 68 ff. 102 f. usw.

Sprache durch einen von Haus aus aramäisch redenden Autor erklärt sich aus der Bestimmung des Briefes für Christen „in der Diaspora“ (1, 1). Der griechische Ausdruck aber ist nicht nur frei von sog. Hebraismen im engeren Sinne, sondern zeigt auch eine gewisse Pflege, verfügt über einen reichen Wortschatz, weist verhältnismäßig zahlreiche neutestamentliche Hapaxlegomena auf und bekundet Verständnis für Wortspiele und Klangfiguren. Der Stil verbindet Frische und Lebendigkeit mit Wucht und Gedrungenheit. Statt längerer Perioden herrschen knappe, körnige oder auch knorrige Sätze vor, mit lockerer Gedankenverknüpfung und häufiger Überspringung von Zwischengliedern. Oft wird man an die Reden des Herrn bei den Synoptikern, insonderheit die Bergpredigt, sowie auch an die Spruchliteratur des Alten Testaments erinnert[1].

2. Verfasser. — Der Verfasser nennt sich in der Aufschrift des Briefes (1, 1) „Jakobus, Gottes und des Herrn Jesus Christus Knecht“. Er bezeichnet sich damit nicht bloß als Christen, sondern zugleich als Inhaber eines von Gott und dem Herrn empfangenen Amtes. Die Eigenart dieses Amtes bleibt unbestimmt; es kann auch das Apostelamt gemeint sein. Paulus nennt sich gleichfalls Knecht Jesu Christi (Röm. 1, 1; Phil. 1, 1). Von den Zwölfen haben zwei den Namen Jakobus geführt, der Sohn des Zebedäus und der Sohn des Alphäus (Matth. 10, 2 ff. und Parall.), und der eine wie der andere ist auch schon als Verfasser unseres Briefes in Anspruch genommen worden. Indessen hat man in neuerer Zeit mehr und mehr von dem Zebedäiden absehen zu sollen geglaubt, weil dieser schon um das Jahr 42 auf Befehl Agrippas I. enthauptet wurde (Apg. 12, 2), der Brief aber doch wohl erst später geschrieben worden sei. Um so mehr soll der Alphäide nach dem Urteil vieler Forscher allen Anforderungen gerecht werden. Insbesondere wird hervorgehoben, daß der Verfasser unseres Briefes, der sich mit der Nennung seines Namens

[1] Über Sprache und Stil vgl. etwa Dibelius a. a. O. 33 ff.

begnüge und auf jede Kennzeichnung seines Amtes verzichte, aber mit hoheitsvoller Autorität mahne und warne, eine wenigstens in den judenchristlichen Kreisen, an die er sich wendet, allgemein bekannte und verehrte Persönlichkeit gewesen sein müsse, und anderseits der Alphäide, dank seiner Stellung als Haupt der jerusalemischen Mutterkirche und dem leuchtenden Glanze gesetzesmäßiger Heiligkeit, namentlich bei den Judenchristen der apostolischen Zeit sich eines außergewöhnlichen Ansehens erfreut habe. Dabei identifiziert man Jakobus, den Sohn des Alphäus, dessen im Neuen Testament nur anläßlich der sog. Apostelverzeichnisse gedacht wird, mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, über welchen nähere Nachrichten vorliegen. Diese Identifizierung stößt jedoch auf Widerspruch. Es wird auch, und zwar, wie es scheint, mit Recht die Ansicht vertreten, der Bruder des Herrn habe nicht zu den Zwölfen gezählt und könne deshalb nicht der Sohn des Alphäus gewesen sein.

Matthäus (13, 55) und Markus (6, 3) führen vier sog. Brüder Jesu auf: Jakobus, Joses (Joseph), Simon, Judas. Beide Evangelisten nennen später (27, 56; bzw. 15, 40) unter den Frauen, die beim Kreuze des Herrn stehen, eine „Maria, die Mutter des Jakobus (des Jakobus des Kleinen) und des Joses", und der Versuchung, in Jakobus und Joses die zwei ersten und vermutlich die zwei ältesten jener vier Brüder wiederzuerkennen, kann man kaum widerstehen. Bei Johannes aber (19, 25) erscheint an entsprechender Stelle unter den frommen Frauen eine „Maria, die Frau des Klopas", und hier, glauben manche, sei die Identität des Jakobus, des (ältesten) Sohnes der Maria, und des Jakobus, des Sohnes des Alphäus oder des Bruders Jesu und des Apostels, unzweideutig bezeugt. Κλωπᾶς nämlich und Ἀλφαῖος seien nur verschiedene Aussprachen eines und desselben Namens, חַלְפַּי, indem die Aspirata ch das eine Mal bis auf den Spiritus lenis verflüchtigt, das andere Mal in die Tenuis k verdichtet und hiernach auch die Vokalisation modifiziert werde. Diese Kombination ist völlig ver-

fehlt[1]. Ἀλφαῖος ist allerdings ein hebräischer Name (חלפי), Κλωπᾶς aber oder Κλεοπᾶς (Luk. 24, 18) ist ein griechischer Name, eine Abkürzung des Namens Κλεόπατρος. An der Einheit der Person des Alphäus und des Klopas läßt sich deshalb nur unter der Voraussetzung eines Doppelnamens festhalten (Alphäus Klopas, wie etwa Saulus Paulus oder Johannes Markus). Gegen die Annahme, daß die Brüder Jesu dem Kollegium der Zwölf angehört hätten oder daß die Apostel Jakobus, Judas und Simon (Matth. 10, 3 f. und Parall.) die gleichnamigen Brüder Jesu gewesen seien, dürften die Klagen der Evangelien über den Unglauben der Brüder Jesu (Joh. 7, 5; vgl. Mark. 3, 21; 6, 4) ein mehr oder weniger entscheidendes Veto einlegen.

Daß indessen wenigstens der (älteste) Bruder Jakobus den Zwölfen zuzurechnen sei, will man auch durch einen Satz des Galaterbriefes erhärten können. Nachdem er seines Besuches bei Kephas in Jerusalem erwähnt hat, schreibt Paulus: „Einen andern von den Aposteln aber (ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων) habe ich nicht gesehen, es sei denn (εἰ μή) Jakobus, den Bruder des Herrn“ (Gal. 1, 19). Gewiß ist die Erklärung: „Ich habe keinen andern Apostel gesehen außer dem Apostel Jakobus“, an und für sich durchaus berechtigt. Nicht minder berechtigt ist aber auch die Erklärung: „Ich habe keinen andern Apostel gesehen, sondern nur den (freilich den Rang eines Apostels einnehmenden) Jakobus“[2], und zu Gunsten dieser letzteren Erklärung fällt die Beobachtung ins Gewicht, daß 1 Kor. 9, 5 ähnlich wie Apg. 1, 14 zwischen „den Aposteln“ und „den Brüdern des Herrn“ ausdrücklich unterschieden wird.

---

[1] Sie ist einläßlicher widerlegt worden durch L. Wetzel, Alphäus und Klopas: Theol. Studien und Kritiken 56 (1883) 620—627. Vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons 6 (Leipzig 1900) 343 f.

[2] Vgl. Zahn a. a. O. 357 f. Siehe indes auch M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser (Biblische Studien 10, 1—3), Freiburg i. Br. 1905, 46 ff. — Abzulehnen ist die von J. Mader in der Bibl. Zeitschrift 6 (1908), 393 ff. vorgeschlagene Übersetzung: „Einen andern aber als die Apostel habe ich nicht gesehen“ oder „von den Nichtaposteln aber habe ich nur Jakobus gesehen“.

Es wird also auch wohl zwischen dem Alphäiden und dem Herrnbruder Jakobus zu unterscheiden und statt des Alphäiden der Herrnbruder als Verfasser unseres Briefes in Aussicht zu nehmen sein. Und jedenfalls stehen die in dem Briefe durchschimmernden Züge mit dem Bilde, welches die kanonische und die außerkanonische Überliefernng von dem Herrnbruder zeichnet, in ungetrübtem Einklang. Laut der Apostelgeschichte (12, 17; 15, 13; 21, 18) spielte der Herrnbruder als Vorsteher der Gemeinde von Jerusalem eine bedeutsame Rolle, und laut dem Galaterbrief (2, 9) galten „Jakobus und Kephas und Johannes" als „Säulen" der Kirche. Man beachte die Reihenfolge der Namen. Auf die außerordentliche Hochschätzung, die Jakobus genoß, wirft auch der Umstand Licht, daß der Verfasser des Judasbriefes sich seinen Lesern als „Knecht Jesu Christi und Bruder des Jakobus" vorstellt. Jakobus starb als Märtyrer. Darüber berichten Josephus und Hegesippus, allerdings mit manchen und nicht unerheblichen Abweichungen[1]. Nach Josephus ist Jakobus um 62 auf Anstiften des Hohenpriesters Ananos gesteinigt worden; nach Hegesippus ward er unmittelbar vor dem Feldzug Vespasians gegen die Juden im Jahre 69 von dem Giebel des Tempels herabgestürzt und dann von einem Walker mit dem Walkholz erschlagen. Der klar und nüchtern schreibende Josephus verdient größeres Vertrauen. Dem ausführlichen, aber stark legendarisch gefärbten Bericht Hegesipps mag zu entnehmen sein, daß Jakobus von Jugend auf dem strengsten Ideal jüdischer Frömmigkeit nachstrebte und vom Volke mit den Namen „der Gerechte" und „Oblias" (?), soviel als περιοχὴ τοῦ λαοῦ, „Feste des Volkes", ausgezeichnet wurde.

Das Verwandtschaftsverhältnis der Brüder Jesu zu Jesus, um dies nicht ganz unberührt zu lassen, wird stets eine viel-

[1] Jos., Antt. 20, 9, 1. Heges. bei Eus., Hist. eccl. 2, 23. Die Echtheit der Notiz bei Josephus ist mit Unrecht bestritten worden. Zur Kritik der Erzählung Hegesipps vgl. Ed. Schwartz in der Zeitschr. für die neutestamentl. Wissenschaft 4 (1903), 48—61.

beantwortete Frage bleiben. Abgesehen von dem Gegensatz der dogmatischen Voraussetzungen, die hier nicht zu schweigen pflegen, sind die Andeutungen des Neuen Testamentes allzu dürftig und unbestimmt, und von einer traditionellen Erklärung und Ergänzung durch die nachbiblische Literatur kann nicht die Rede sein. Nur die Annahme, die Brüder Jesu seien Söhne der Mutter Jesu gewesen, hat in kirchlichen Kreisen von jeher als ausgeschlossen gegolten. Tertullian freilich hat, wenn nicht alles trügt, dieser Annahme gehuldigt[1]; aber schon sein jüngerer Zeitgenosse Origenes erklärt dieselbe für häretisch[2], und in der Voraussetzung, daß Tertullian sie vertrat, urteilt Hieronymus „de Tertulliano quidem nihil amplius dico quam ecclesiae hominem non fuisse“ [3]. Länger hat sich die zuerst in dem apokryphen Protevangelium Jakobi auftauchende Anschauung erhalten, die Brüder Jesu seien Söhne Josephs aus einer früheren Ehe. Origenes ist sehr geneigt, sie zu der seinigen zu machen, und im 4. Jahrhundert bekennen sich zu ihr die glänzendsten Namen des Morgen- wie des Abendlandes. Gleichwohl erscheint auch diese Meinung schon vor dem Ephesinum (431) zurückgedrängt und überwunden durch die Überzeugung: Joseph ist vor seiner Ehe mit Maria nicht verheiratet gewesen und mit Maria jungfräulich verblieben. Die Brüder Jesu sind also im besten Falle Vettern Jesu. Bei dieser Lösung stehen zu bleiben, sind wir indessen durch die Bezeichnung „Brüder“ durchaus nicht gezwungen. Hieronymus schreibt bereits: „Fratres vocantur qui sunt de una familia, id est πατριά, quas Latini paternitates interpretantur“ [4], und Augustinus deutet: „Cognati Mariae fratres Domini, de quolibet gradu cognati“ [5]. Beide erinnern daran, daß Lot, ein Sohn des Bruders Abrahams, also Neffe Abrahams, doch auch Bruder Abrahams (Gen. 13, 8; 14, 14 16), und Laban, ein Bruder der Mutter Jakobs, also Oheim Jakobs, doch auch Bruder Jakobs (Gen. 29, 12 15) heißt.

[1] Siehe Tert., De monog. 8. Vgl. Hier., Adv. Helvid. 17.
[2] Orig., In Luc. hom. 7; vgl. In Matth. tom. 10, 17.
[3] Hier. a. a. O. [4] Ebd. 14. [5] Aug., In Ioh. evang. tract. 10, 2.

3. Adressaten. — Die Adressaten des Briefes sind laut der Aufschrift (1, 1) „die zwölf Stämme, die in der Zerstreuung sind". Der Ausdruck ist echt biblisch. „Die zwölf Stämme (Israels)" war von alters her Name des jüdischen Volkes in seiner Gesamtheit. „Die Zerstreuung" war die gangbar gewordene Bezeichnung für die Lage der außerhalb Palästinas zerstreut unter den Heiden lebenden Juden. Angeredet werden also, scheint es, alle Juden außerhalb Palästinas. Dieser Schein ist trügerisch. Wie der Verfasser sich als „Knecht des Herrn Jesus Christus" einführt, so sind auch die Leser unzweifelhaft Christen. Sind sie doch „Brüder" des Verfassers (1, 2 u. ö.), durch das Wort der Wahrheit wiedergeboren zu einem neuen Leben (1, 18), glaubend an den Herrn der Herrlichkeit, Jesus Christus (2, 1), harrend auf die Wiederkunft dieses Herrn (5, 7). Man hat deshalb die Anrede in übertragenem Sinne nehmen zu sollen geglaubt. „Die zwölf Stämme in der Zerstreuung" seien das wahre Israel, das neutestamentliche Gottesvolk, die Christen, die ihre Heimat im Himmel haben, wo Christus ist (Kol. 3, 1), auf Erden aber nur „Fremdlinge und Pilgrime" sind (Hebr. 11, 13), „Pilgrime der Zerstreuung" (1 Petri 1, 1; vgl. 2, 11). Der Brief wende sich also an alle Christen auf Erden[1].

So hat Jakobus es jedenfalls nicht gemeint. Hätte er metaphorisch sprechen wollen, so hätte er es irgendwie angedeutet. Die Idee von einem wahren Israel im Gegensatz zu dem „Israel dem Fleische nach" (1 Kor. 10, 18) und der Vergleich der Pilgrimschaft der Christen mit der Heimatlosigkeit der Diasporajuden sind seinem Briefe völlig fremd. Wenn er Termini, die auf Juden lauten, auf Christen anwendet, so liegt die Erklärung darin, daß er christliche Juden oder Judenchristen außerhalb Palästinas im Auge hat. Offensichtlich spricht er zu Christen, die ebenso wie er selbst dem Volke der zwölf Stämme angehören. Er entnimmt seine Beweise und Ver-

[1] Diese Auffassung verficht auch wieder Dibelius a. a. O. 66 f.

gleiche immer wieder dem Alten Testamente, gebraucht die alttestamentlichen Gottesnamen „Herr“ und „Herr Sabaoth“ (4, 15; 5, 4), nennt die gottesdienstliche Versammlungsstätte der Leser nicht „Kirche“, sondern „Synagoge“ (2, 2), und unter den Fehlern und Mißständen, die er zu rügen hat, erscheint auch die jüdische Unart des Schwörens bei dem Himmel und bei der Erde (5, 12).

Konnten aber die Judenchristen außerhalb Palästinas ohne weiteres als „die zwölf Stämme, die in der Zerstreuung sind“, bezeichnet werden? Wird damit nicht vorausgesetzt, daß die außerpalästinensischen Juden sich schon insgesamt zum Christentum bekannt haben oder doch in Bälde bekennen werden? Beyschlag hat die Adresse „naiv“ gefunden[1]. Doch wird sie sofort verständlich, wenn man annimmt, daß es in der Gegend, in die der Brief zuerst geleitet wurde, eine Mehrheit judenchristlicher Gemeinden gegeben hat. Ohne Zweifel ist derselbe ja zunächst durch Abgesandte (vgl. Apg. 15, 22) einer bestimmten christlichen Synagoge überbracht und dann von Synagoge an Synagoge weitergegeben worden. Und wo werden diese Synagogen zu suchen sein? Sehr wahrscheinlich in Zölesyrien, weil dort und, soviel wir wissen, nur dort bereits in apostolischer Zeit viele jüdische Gemeinden für das Christentum gewonnen waren. Schon während des Erdenwandels des Herrn drang der Ruf von seinen Taten über Galiläa hinaus „nach ganz Syrien“ (Matth. 4, 24); Saulus erbat sich vom Synedrium Briefe „nach Damaskus an die Synagogen“, um die dortigen Christen nach Jerusalem schleppen zu können (Apg. 9, 2); nach der Steinigung des hl. Stephanus zogen die Flüchtlinge aus Jerusalem „bis nach Phönizien und Zypern und Antiochien, ohne jemand anders das Wort zu verkünden als allein den Juden“ (ebd. 11, 19). Ob unser Brief auch nach Kleinasien oder nach Ägypten oder anderswohin gegangen ist, muß dahingestellt bleiben. Die Adresse erscheint ausreichend

[1] W. Beyschlag in seinem Kommentar (Göttingen 1897) 43.

erklärt, auch wenn er nur den christlichen Synagogen Syriens übermittelt ward.

4. Echtheit und Entstehungszeit. — Da die Persönlichkeit des Jakobus, dessen Name an der Spitze steht, immerhin zweifelhaft bleibt oder doch umstritten ist, so kann unter der Echtheit des Briefes nur die Abfassung durch einen christlichen Lehrer der apostolischen Zeit mit Namen Jakobus verstanden sein. Erst in neuerer Zeit ist dieselbe angefochten worden, zuerst, soviel bekannt, durch Luther, von dessen abfälligem Urteil über den Brief vorhin bereits die Rede war (§ 1). In den Tischreden des Jahres 1542 sprach Luther auch wieder von der „Epistola Iacobi" und äußerte: „Ich halt, das sie irgents ein Jude gemacht hatt, welcher wol hat horen von den christen leuten, abr nit gar zusam schlagen."[1] Jahrhunderte vergingen, ohne daß der im Vorübergehen hingeworfene Gedanke weiter verfolgt wurde, bis Spitta 1896 einläßlicher die These zu begründen versuchte, der Jakobusbrief sei der vielleicht schon vor der christlichen Ära verfaßte Brief eines palästinensischen Juden an die jüdische Diaspora; die zweimalige Erwähnung des Namens Jesus Christus (1, 1; 2, 1), anscheinend eine greifbare Bürgschaft christlicher Herkunft, sei erst später eingetragen worden[2].

Spitta fand nur spärlichen Beifall. Das national jüdische Gepräge des Briefes, welches er in den Vordergrund rückte, schließt den christlichen Ursprung keineswegs aus. Schriften paränetischer Tendenz oder moralisierender Haltung tragen nicht selten eine gewisse dogmatische Unbestimmtheit zur Schau, mitunter so groß, daß christliche sowohl wie jüdische und auch heidnische Herkunft in Frage kommen kann. Die

[1] Weimarer Ausgabe der Werke Luthers, Tischreden 5 (1919), 157.

[2] Fr. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums 2: Der Brief des Jakobus; Studien zum Hirten des Hermas (Göttingen 1896). Ganz ähnlich wie Spitta urteilte auch L. Massebieau, L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un Chrétien? Revue de l'histoire des religions 32 (1895), 249—283. Gegen Spitta siehe namentlich die Kritik seines Buches von E. Haupt in den Theol. Studien und Kritiken 69 (1896), 747—768.

„anima naturaliter christiana" eignet eben allen Menschen[1]. In unserem Falle duldet indessen der Wortlaut selbst keinerlei Zweifel. Die zweimalige Streichung des Namens Jesus Christus ist und bleibt ein Gewaltstreich, kann aber den christlichen Charakter des Textes durchaus nicht verwischen, weil derselbe auch an manchen andern Stellen zu Tage tritt.

Mehrere Forscher haben Anzeichen der Pseudonymität in dem Briefe wahrnehmen wollen. Der Verfasser sei zwar ein Christ gewesen, aber ein Christ, der sich fälschlich den Namen des Bruders des Herrn angeeignet habe, vermutlich zu dem Zwecke, sich williges Gehör zu verschaffen. Diese Annahme stößt von vornherein auf kaum überwindliche Bedenken. Zugestandenermaßen macht sich im Verlauf des Briefes nirgendwo auch nur das leiseste Bestreben bemerkbar, den Anschein einer Kundgebung des berühmten Jakobus zu wecken. Einzig und allein in der Aufschrift würde also die Pseudonymität zum Ausdruck kommen. Die Aufschrift aber spricht ja nur von einem „Knecht des Herrn" und nicht von dem Bruder des Herrn.

Begründet wurde der Verdacht der Pseudonymität bald aus dem Inhalt bald aus der Form. Hin und wieder wenigstens fand man die Reinheit und den Reichtum der griechischen Diktion im Munde des Herrnbruders ganz rätselhaft, ja unverständlich[2]. Wer will jedoch hier eine Grenze ziehen zwischen dem, was glaublich und dem, was nicht mehr glaublich ist? Ein schlichter, aber regsamer und begabter Sohn des zweisprachigen Galiläa, an die Spitze der jerusalemischen Urgemeinde berufen und mit der Sorge für zahlreiche hellenistische Judenchristen betraut, wird schon beflissen und be-

[1] Seneca, der heidnische Stoiker, ist auf Grund seiner Schriften für einen Christen gehalten und fälschlich zu einem Korrespondenten des hl. Paulus gestempelt worden, während echte Schriften aus seiner Feder durch Erzbischof Martin von Bracara (gest. 580) mit einer christlichen Hülle umkleidet und christlichen Lesern in die Hand gegeben wurden.

[2] Vgl. Haupt a. a. O. 767 f.

fähigt gewesen sein, sich eine gewisse Fertigkeit in Handhabung der griechischen Sprache zu erwerben.

Häufig ist die Ansicht vertreten worden, in den Versen 2, 14—26, welche nachdrücklich die Notwendigkeit guter Werke neben dem Glauben betonen, berücksichtige Jakobus die Rechtfertigungslehre des hl. Paulus, sei es, um sie zu bekämpfen, sei es, um sie zu erläutern. Mit der Echtheit des Briefes noch wohl vereinbar, ruht diese Auffassung auf sehr schwanken Stützen. Der Einzelerklärung des Textes dürfte es nicht schwer fallen, zu zeigen, daß Jakobus ohne jede Bezugnahme auf Paulus schreibt, aber in vollem Einklang mit Paulus steht. — Einige zerstreute Anklänge an unsern Brief bietet der erste Petrusbrief (vgl. namentlich Jak. 1, 2 f. und 1 Petri 1, 6 f.; Jak. 4, 6—10 und 1 Petri 5, 5—9), und aus Kreisen, die immer wieder geneigt sind, Parallelen auf Entlehnung statt auf Gemeinbesitz zurückzuführen, ward auch schon die Meinung laut, Jakobus habe den Petrusbrief benützt. Die weit überwiegende Mehrheit der Kommentatoren stimmte und stimmt darin überein, daß, wenn überhaupt ein Abhängigkeitsverhältnis obwalte, was recht zweifelhaft bleibe, nicht Jakobus, sondern Petrus der borgende Teil sei. — Ebendies gilt auch von den wirklichen oder vermeintlichen Berührungen zwischen unserem Briefe und dem Briefe des römischen Klemens an die Korinther sowie dem „Hirten" des Hermas[1].

Die ab und zu aufgestellte Behauptung, unser Brief zeuge bereits von einer Entartung christlichen Lebens, einer völligen Erschlaffung des ursprünglichen Eifers, einem auf spätere Zeit hindeutenden Verfallszustand, leidet an starker Übertreibung und beachtet nicht, daß Zweck und Aufgabe des Briefes dazu führen mußte, die Schattenseiten in den Vordergrund zu rücken und über die Lichtseiten hinwegzugehen. Dazu kommt, daß Jakobus es liebt, sein Lehr- und Mahnwort durch rein imaginäre,

[1] Vgl. etwa Dibelius a. a. O. 30 ff., der auch jede Abhängigkeit unseres Briefes von Klemens und Hermas bestreitet, obwohl er ein pseudonymes Schriftstück in dem Briefe erblicken zu sollen glaubt.

nicht der Wirklichkeit entnommene Beispiele zu veranschaulichen und zwar mit Absicht in recht derber, abschreckend wirkender Ausführung. Solche Stellen, wie schon 2, 2 ff.; 15 f., als Geschichtsquellen zu verwerten, ist sehr übereilt.

In Wahrheit enthält der Brief schlechterdings nichts, was über die Tage der Apostel oder auch nur über die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts hinausweisen würde. Er mag vielmehr das älteste Stück der neutestamentlichen Schriftensammlung, das früheste Literaturdenkmal des Christentums sein. Sein hervorstechendstes Merkmal ist höchste Primitivität im Bunde mit kraftvoller Originalität. Das Christentum erscheint als das zur Reife gediehene Judentum. Die Christen sind „die zwölf Stämme" (1, 1). Die christlichen Gemeinden versammeln sich in Synagogen (2, 2). Von einer Entschränkung des alttestamentlichen Partikularismus, einer Einführung Japhets in die Hütten Sems ist nicht die Rede. Heidenchristliche Gemeinden sind dem Verfasser, wie es scheint, nicht bekannt. Von Streitigkeiten oder Unstimmigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen verlautet nichts. Die Fragen nach der Notwendigkeit der Beschneidung und der Verbindlichkeit des Ritualgesetzes sind noch nicht aufgetaucht. Und wie an Soteriologie, so ist der Brief auch an Christologie ärmer als vielleicht irgend ein anderer Brief des Neuen Testaments. Er trägt die Lehre Christi vor, ohne auf eine Lehre über Christus einzugehen. Allenthalben also Urchristentum oder genauer urzeitliches Judenchristentum, neutestamentlicher Geist in alttestamentlichen Formen. Eine genauere Datierung ist wegen Mangels an greifbaren Anhaltspunkten unmöglich. Die Verweisung in die Jahre 40—50 wird berechtigt sein.

Als Ort der Abfassung kann wohl nur Jerusalem in Frage kommen. Dort scheint Jakobus seit dem Tode des Herrn seinen ständigen Wohnsitz gehabt zu haben. Auch einige Bilder, die er gebraucht, von der Meereswelle (1, 6), von dem durch die Sonnenglut verdorrten Grase (1, 10 f.), von der auf

den Früh- und Spätregen harrenden Feldfrucht (5, 7), deuten auf palästinensische Heimat hin.

5. Geschichte. — Sichere Spuren des Jakobusbriefes sind in dem nachbiblischen Schrifttum erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts nachzuweisen. Irenäus von Lyon hat den Brief allem Anschein nach benützt und dabei seinen kanonischen Charakter vorausgesetzt[1]. Klemens von Alexandrien hat ihm gleichfalls eine Stelle in seinem Neuen Testament angewiesen und ihm, wie wir noch hören werden (§ 6), auch eine Erklärung gewidmet. Origenes bringt eine Menge von Zitaten, nicht selten mit feierlichen Einführungsformeln, wie καθώς φησι Ἰάκωβος ὁ ἀπόστολος, καλῶς γέγραπται, ὅπερ ἡγοῦμαι εἰρῆσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς[2]. Die dem römischen Klemens unterschobenen, wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Zölesyrien oder Palästina ans Licht getretenen Briefe an die Ehelosen zitieren Jak. 3, 1 f. mit der Wendung „dicit (scriptura)“[3].

Aber nicht alle Gemeinden haben den Brief als kanonisch anerkannt. Das älteste, aus den Kreisen des römischen Klerus stammende Verzeichnis der Schriften des Neuen Testaments, der allerdings nur fragmentarisch erhaltene Kanon Muratori, übergeht den Jakobusbrief wie auch die beiden Petrusbriefe und den dritten Johannesbrief mit Stillschweigen. Eusebius, der gelehrte Kirchenhistoriker, hat in seiner berühmten Ausführung über den neutestamentlichen Kanon (Hist. eccl. 3, 25) nur 1 Johannis und 1 Petri zu den allerseits anerkannten (ὁμολογούμενα), die fünf andern katholischen Briefe, an ihrer Spitze den Jakobusbrief, zu den bestrittenen Schriften (ἀντιλεγόμενα) gerechnet. Indessen pflegten die Exegeten der antio-

---

[1] Siehe M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser (Biblische Studien 10, 1—3 [Freiburg i. Br. 1905] 68 ff.); J. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament (Neutestamentl. Abhandlungen 7, 4—5 [Münster i. W. 1919] 47 ff.).

[2] Über die Zitate bei Origenes im einzelnen vgl. Meinertz a. a. O. 106 ff.

[3] Clem., De virginitate 1, 11, 4, bei Funk-Diekamp, Patres Apostolici 2 (Tubingae 1913) 19 f.

chenischen Schule unserem Briefe Vertrauen entgegenzubringen[1], ausgenommen freilich der radikale Kritiker Theodor von Mopsuestia, der, wie ausdrücklich bezeugt, „den Brief des großen Jakobus sowohl wie auch die weiteren katholischen Briefe der andern Apostel verwarf“[2]. Das Neue Testament der Ostsyrer, am Euphrat und Tigris, umfaßte ursprünglich nur die Evangelien bzw. Tatians Diatessaron, die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe; in die etwa um 450 redigierte Peschittha, die syrische Vulgata, fanden wenigstens noch drei, aber auch nur drei katholische Briefe Aufnahme, Jakobi, 1 Petri und 1 Johannis, während die übrigen Briefe und die Apokalypse erst später eingeschaltet worden sind.

Im Abendland ist allen Zweifeln und Widersprüchen ein Ziel gesetzt worden durch die Dekretale des Papstes Damasus I. vom Jahre 382 und die übereinstimmenden Entscheidungen mehrerer afrikanischen Synoden, welche sämtlichen Schriften des heutigen Neuen Testaments kanonische Dignität zusprachen. Im griechischen Morgenland hat einiges Schwanken länger angehalten, so deutlich auch zu erkennen ist, daß die früheren ἀντιλεγόμενα sich mehr und mehr zu ὁμολογούμενα aufschwingen. Streitigkeiten über den Umfang des neutestamentlichen Kanons, dem ganzen Mittelalter fremd, sind erst wieder im 16. Jahrhundert aufgelebt, als die Reformatoren im allgemeinen zwar der herrschend gewordenen Anschauung beitraten, einzelne der 27 Schriften aber auf Grund subjektiven Ermessens aus dem Kanon streichen wollten. Besonders heftige Angriffe erfuhren der Jakobusbrief und die Apokalypse.

Luther bezeichnete in der „Vorrede auf das Neue Testament“ vom Jahre 1522 den Jakobusbrief als „ein recht strohern Epistel“, „denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat“[3].

[1] Vgl. W. Bauer, Der Apostolos der Syrer (Gießen 1903) 53 ff.; Meinertz a. a. O. 166 ff. — Die Angabe Bauers 63 über ein Zitat aus Jakobus bei Polychronius von Apamea muß wohl auf irgend einem Irrtum beruhen.

[2] So Leontius von Byzanz, Adv. Nest. et Eutych. 3, 14, bei Migne, P. gr. 86, 1, 1365.

[3] Erlanger Ausgabe der Werke Luthers 63 (1854) 115.

In der „Vorrede auf die Episteln S. Jakobi und Judä", gleichfalls vom Jahre 1522, macht er zwei Mängel namhaft: „Aufs erste, daß sie stracks wider S. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt. . . . Aufs ander, daß sie will Christenleute lehren, und gedenkt nicht einmal in solcher langer Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi" [1]. Zum Schluß sagt er von Jakobus: „Darumb will ich ihn nicht haben in meiner Bibel in der Zahl der rechten Hauptbücher, will aber damit Niemand wehren, daß er ihn setze und hebe wie es ihn gelustet; denn viel guter Spruch sonst drinnen sind." [2] Andere Reformatoren, Karlstadt, Ökolampadius, Zwingli, Calvin, Bullinger, erhoben Widerspruch und nahmen den Brief in Schutz. Doch wollten Karlstadt und Ökolampadius, wie es andeutungsweise auch schon in der zuletzt angeführten Äußerung Luthers geschah, zwischen kanonischen Schriften ersten und zweiten Ranges unterscheiden und Jakobus in die zweite Klasse verweisen [3].

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts verstummte der Streit. Im 17. und 18. Jahrhundert haben auch die protestantischen Gelehrten in ihrer überwiegenden Mehrheit sich zu dem Standpunkt des Mittelalters bekannt und alle katholischen Briefe als kanonische Schriften gelten lassen. Inzwischen ist die Frage nach der kanonischen Dignität für den großen linken Flügel protestantischer Theologie gegenstandslos geworden, da man den Kanon über Bord geworfen und die Schranke zwischen inspirierten und nichtinspirierten Schriften niedergerissen hat. Jetzt wendet sich alles Interesse der allerdings innerlich verwandten Frage nach der Echtheit zu, und diese Frage wird bis zur Stunde sehr widersprechend beantwortet. Die Bearbeitung des Jakobusbriefes in dem „Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament" von H. A. W. Meyer

[1] Ebd. 156. [2] Ebd. 157 f.

[3] Näheres bei G. Kawerau, Die Schicksale des Jakobusbriefes im 16. Jahrhundert: Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 10 (1889) 359—370; Meinertz a. a. O. 216 ff.

tritt in ihrer 6. Auflage, besorgt von Beyschlag (1897), entschieden für die Abfassung durch den Herrnbruder Jakobus ein, in ihrer 7. Auflage, von Dibelius (1921), nicht minder entschieden für die Abfassung durch irgend einen Pseudonymus der Jahre 80—130[1].

6. Exegetische Literatur. — Die soeben erwähnten Bedenken gegen die Kanonizität des Jakobusbriefes und anderer katholischen Briefe mögen dazu mitgewirkt haben, daß diese Briefe, im Unterschied von den Paulinen, während des Altertums nur selten eine exegetische Bearbeitung erfuhren. Die „Hypotyposen" oder „Umrisse" des alexandrinischen Klemens, ein umfangreicher, leider abhanden gekommener Kommentar über ausgewählte Teile des Alten und des Neuen Testaments, sind nach dem Zeugnis alter Leser, Eusebius und Photius, auch auf die katholischen Briefe eingegangen. Ein in lateinischer Übersetzung erhaltenes Bruchstück, meist „Adumbrationes in epistolas canonicas" geheißen (bei Migne, P. gr. 9, 729—740; bei O. Stählin in den Griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte, Klemens Alexandrinus 3 [Leipzig 1909] 203—215), erstreckt sich jedoch nur über vier der sieben Briefe, 1 Petri, Judä, 1 und 2 Johannis. Die unter dem Namen Didymus des Blinden von Alexandrien, aber gleichfalls nur in lateinischer Übersetzung, überlieferte „Enarratio in epistolas canonicas" (bei Migne a. a. O. 39, 1749—1818; bei Fr. Zoepfl in den Neutestamentlichen Abhandlungen 4, 1 [Münster i. W. 1914]) ist, scheint es, nach den neuesten Untersuchungen[2], früheren Zweifeln zum Trotz, als echtes Werk des blinden Meisters anzuerkennen. Nicht

[1] Ein anderes Beispiel bieten die Schrift von Ed. Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums (Tübingen 1904), gegen die Echtheit des Briefes, und die Antwort von B. Weiß, Der Jakobusbrief und die neuere Kritik (Leipzig 1904), für die Echtheit. Vgl. auch Meinertz a. a. O. 237 ff.

[2] Außer der Einleitung der Ausgabe Zoepfls siehe K. Staab, Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen: Biblica 5 (1924) 296—353.

wenige Sätze derselben finden sich als Scholien griechisch in der von J. A. Cramer (Oxford 1840) herausgegebenen Katene über die katholischen Briefe, welche irrtümlich einem Presbyter Andreas zugeschrieben wird und um 700 entstanden sein mag. Übrigens erledigt die Enarratio den an die Spitze gestellten Jakobusbrief auf wenigen Seiten (S. 1—8 der Ausgabe Zoepfls; hier auch mehrere Sätze griechisch nach Cramer). Von den großen Exegeten Antiochiens hat sich, soviel wir wissen, keiner an dem Jakobusbrief versucht[1]. Auch die alte Kirche syrischer Zunge hat keinen Erklärer gestellt. Zu bedauern ist der Verlust der „Expositio epistolae Iacobi", welche einst unter den Werken Augustins stand. Sie enthielt Glossen, die Augustinus diktiert und andere Hände zusammengestellt hatten[2]. Kassiodors „Complexiones canonicarum epistolarum septem" (Migne, P. lat. 70, 1361—1380) wollen in aller Kürze einzelne ausgewählte Stellen beleuchten.

Beda Venerabilis, gest. 735, bietet in seiner „Expositio super epistolas catholicas" (Migne, P. lat. 93, 9—130) einen fortlaufenden und sehr beachtenswerten Kommentar, zugleich, soweit ich sehe, den einzigen Kommentar, den das Abendland im Mittelalter hervorgebracht. Die Byzantiner haben größeren Eifer entwickelt. Gedruckt sind, abgesehen von der soeben genannten Katene des Pseudo-Andreas, Kommentare zu den katholischen Briefen unter dem Namen des Bischofs Ökumenius von Trikka in Thessalien, um 600[3] (Migne, P. gr. 119, 451—721), und unter dem Namen des Erzbischofs Theophylakt von Achrida in Bulgarien, um 1050 (Migne, P. gr.

[1] Die Chrysostomus-Fragmente „In epistolas catholicas" bei Migne, P. gr. 64, 1039—1062 sind der vorhin erwähnten von Cramer edierten Katene über die katholischen Briefe entnommen und stammen, insoweit sie echt sind, aus anderweitigen Schriften des Goldmundes. Siehe die Nachweise bei S. Haidacher in der Zeitschr. für kathol. Theol. 26 (1902) 190 ff.

[2] Siehe Aug., Retract. 2, 32.

[3] Die Lebenszeit des Ökumenius, bisher sehr ungewiß, konnte Fr. Diekamp in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1901, 1046 ff. auf Grund eines neuentdeckten Textes feststellen.

125, 1131 bis 126, 104); handschriftlich liegt noch ein Kommentar unter dem Namen des Erzbischofs Metrophanes von Smyrna im 9. Jahrhundert vor[1]. Indessen stimmt der Theophylakt-Kommentar, geringfügige Umstellungen, Zusammenfassungen, Auslassungen abgerechnet, mit dem Ökumenius-Kommentar wörtlich überein, so daß man annehmen müßte, Theophylakt habe seinen Vorgänger ausgeschrieben, wenn nicht manche Anzeichen dafür sprächen, daß der Ökumenius-Kommentar seinen Namen mit Unrecht trägt und aus viel späterer Zeit stammt und nur eine leichte Umänderung des Theophylakt-Kommentars darstellt[2]. Nicht selten nähert sich dieser Kommentar der Eigenart einer Katene, indem er verschiedene Auslegungen aneinanderreiht, aber ohne Nennung des jedesmaligen Urhebers oder Vertreters. An Wert und Gehalt kann er sich mit dem Kommentar Bedas nicht messen. Die ostsyrische Kirche hat zwei Erklärungen jener drei katholischen Briefe, die in die Peschittha Eingang gefunden hatten, Jakobi, 1 Petri und 1 Johannis (vgl. § 5), aufzuweisen, die eine von dem Nestorianer Ischodad von Merw, Bischof von Hadatha am Tigris, um 850, die andere von dem Jakobiten (Monophysiten) Dionysius Bar Salibi, Bischof von Amida in Armenien, gest. 1171. Das Werk Ischodads publizierte M. D. Gibson in den „Horae Semiticae" Nr. 10 (London 1913), syrisch und englisch; das Werk des Dionysius J. Sedlaček in dem „Corpus scriptorum christ. orientalium, Scriptores Syri", Ser. 2, tom. 101 (Paris 1909—1910), syrisch und lateinisch.

Seit dem 16. Jahrhundert beginnt im Abendland die Zahl der Kommentare anzuschwellen, so daß es genügen muß, eine kleine Auswahl namhaft zu machen: Guil. Estius, In omnes D. Pauli et septem catholicas apostolorum epistolas Commentarii, Duaci 1614—1616, 2 voll. 2°; ed. J. Holzammer, Mogunt.

[1] Kleine Proben des Kommentars des Metrophanes veröffentlichte B. Georgiades; siehe Ehrhard bei Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur[2] (München 1897) 78 f.

[2] Vgl. Staab a. a. O. 352 f.

1858—1859, 3 voll. 8°. — Cornelius a Lapide, Commentaria in Acta apostolorum, Epistolas canonicas et Apocalypsin (Antverp. 1627). 2°; oft neu aufgelegt. — A. R. Gebser, Der Brief des Jakobus, mit genauer Berücksichtigung der alten griechischen und lateinischen Ausleger übersetzt und ausführlich erklärt (Berlin 1828). 8°. — A. Meßmer, Erklärung des Jakobusbriefes; herausgegeben von J. C. Mitterrutzner (Brixen 1863). 8°. — J. Chr. K. v. Hofmann, Die Heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht, Teil 7: Die Briefe Petri, Judä und Jakobi (Nördlingen 1876). 8°. — P. Schegg, Jakobus, der Bruder des Herrn und sein Brief (München 1883). 8°. — Fr. S. Trenkle, Der Brief des hl. Jakobus erklärt (Freiburg 1894). 8°. — H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Abt. 15: Der Jakobusbrief; 6. Aufl., bearbeitet von W. Beyschlag (Göttingen 1897); 7. Aufl., von M. Dibelius (1921). Diese 7. Auflage ist der 6. gegenüber ein völlig neues Werk. — J. B. Mayor, The Epistle of St. James, the Greek text with introduction, notes and comments (London 1892). 8°; 3. ed. with further studies in the Epistle of St. James (1913). — Fr. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, Bd. 2: Der Brief des Jakobus; Studien zum Hirten des Hermas (Göttingen 1896). — J. E. Belser, Die Epistel des hl. Jakobus, übersetzt und erklärt (Freiburg i. Br. 1909). 8°. — L. Gaugusch, Der Lehrgehalt der Jakobusepistel, eine exegetische Studie: Freiburger theol. Studien, Heft 16 (Freiburg i. Br. 1914). — J. H. Ropes, A critical and exegetical Commentary on the Epistle of St. James (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments [Edinburgh, New York 1916]). — Fr. Hauck, Der Brief des Jakobus ausgelegt (Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von Th. Zahn, Bd. 16 [Leipzig 1926]).

Manche Abhandlungen über einzelne Stellen des Briefes sollen im Verlauf der Erklärung betreffenden Ortes angeführt werden.

Erklärung.

Die Aufschrift (1, 1).

„Jakobus, Gottes und des Herrn Jesus Christus Knecht, entbietet den zwölf Stämmen, die in der Zerstreuung sind, seinen Gruß." Jakobus ist nach früheren Darlegungen sehr wahrscheinlich Jakobus, der Bruder des Herrn, zur Zeit der Abfassung des Briefes Bischof von Jerusalem (Einl. § 2). Indem er sich als Inhaber eines von Gott und dem Herrn Jesus Christus empfangenen Amtes bezeichnet, betont er sein Recht, als Lehrer und Mahner aufzutreten. θεοῦ darf nach neutestamentlichem Sprachgebrauch nicht mit καὶ κυρίου zusammengefaßt und auf Christus bezogen werden („des Gottes und Herrn Jesus Christus"; so manche ältere Erklärer), ist vielmehr von Gott dem Vater zu verstehen. „Die zwölf Stämme in der Zerstreuung" sind alle Judenchristen außerhalb Palästinas, zuvörderst vermutlich die Judenchristen in Zölesyrien (Einl. § 3). χαίρειν, ergänze λέγει, „wünscht Wohlergehen", ist der herkömmliche griechische Briefgruß, der jedoch im Neuen Testament nur selten mehr gebraucht (Apg. 15, 23; 23, 26), gewöhnlich durch eine vollere und zugleich christlich-religiös getönte Formel ersetzt wird. Viele neuere Kommentatoren glauben, Jakobus habe das alte, schlichte χαίρειν absichtlich beibehalten, um damit einen passenden Anknüpfungspunkt für die unmittelbar folgende Aufforderung zur Freude, χαρά V. 2, zu gewinnen.

Ermunterung zur Standhaftigkeit in Glaubensverfolgungen (1, 2—11).

„(2) Für lauter Freude erachtet es, meine Brüder, wenn ihr mancherlei Prüfungen anheimfallt, (3) indem ihr euch bewußt seid, daß die Erprobung eures Glaubens Standhaftigkeit wirkt; (4) die Standhaftigkeit aber soll vollkommene Werke haben, damit ihr vollkommen seid und ohne Fehl, in keinem Punkte es mangeln lassend."

Harrt aus in den Leiden und Drangsalen, die ihr eures Glaubens wegen zu erdulden habt, das ist der erste Mahnruf, den der Brief erhebt, und weil es der erste ist, legt er die Vermutung nahe, daß die Kunde von der bedrängten Lage der Adressaten die nächste Anregung zur Abfassung gegeben hat.

V. 2 ist ein Nachhall des Wortes des Herrn: „Selig seid ihr, wenn man euch schmäht und verfolgt ..., freut euch und frohlockt, denn euer Lohn ist groß im Himmel“ (Matth. 5, 11 f.). πᾶσαν χαράν ist so viel als „gänzliche Freude, lauter Freude, nichts als Freude“, während die Übersetzung „größte Freude“ (so Gebser) durch den Sprachgebrauch nicht zu rechtfertigen ist. „Freude“ aber heißt hier wie anderswo (auch Luk. 2, 10) ein freudiges Ereignis, etwas, was Grund oder Anlaß zur Freude gibt. ἀδελφοί, „Brüder“, die mehr oder weniger stehende Anrede in den Briefen der Apostel an christliche Gemeinden, will jedenfalls auch in unserem Briefe von der christlichen Glaubensgemeinschaft und nicht etwa von der jüdischen Volksgenossenschaft verstanden sein. Die πειρασμοί, zunächst „Versuchungen“, sind natürlich nicht innere Anreizungen zur Sünde, sondern äußere Bedrängnisse, Anfechtungen, Prüfungen, wie sie die Christen um ihres Glaubens willen treffen und sie unter Umständen in ihrem Glauben wankend machen können (vgl. V. 3). ποικίλοι, „mancherlei“, wird im weiteren Verlaufe durch Anführung einzelner Beispiele von Prüfungen erläutert: Die Brüder werden vergewaltigt und vor die Gerichte geschleppt (2, 6), durch Lästerung des Namens Jesu beschimpft und verhöhnt (2, 7), verurteilt und hingemordet (5, 6). Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß dem Verfasser wirklich eingetretene und wiederholt vorgekommene Bedrückungen und Verfolgungen vor Augen schweben, mag gleich ὅταν (auch Matth. 5, 11 gebraucht) an und für sich nur eine Möglichkeit aussprechen: „im Falle daß“. περιπίπτειν, noch etwas stärker als ἐμπίπτειν, ist eigentlich so in etwas hineinfallen, daß man ganz davon umgeben ist.

Mit Freuden sind die Prüfungen laut V. 3 deshalb zu begrüßen, weil sie Gelegenheit zur Tugendübung der Standhaftigkeit bieten. Ganz übereinstimmend schreibt Paulus: „Wir wollen uns auch der Drangsale rühmen, da wir wissen, daß die Drangsal Standhaftigkeit wirkt“ (Röm. 5, 3). γινώσκοντες, „da ihr ja wißt“ (γινώσκειν im Neuen Testamente häufig nicht „erkennen“, sondern „erkannt haben“ oder „wissen“), erinnert an eine bekannte Wahrheit, um sie zur Beherzigung zu empfehlen (ebenso γινώσκοντες Röm. 6, 6; Hebr. 10, 34; 2 Petri 1, 20; gleichbedeutend mit εἰδότες Röm. 5, 3). τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως[1], „die Erprobung eures Glaubens“, blickt auf die „mancherlei Prüfungen“ V. 2 zurück und beweist, daß es sich dort um Prüfungen handelt, die den Glauben gefährden konnten. δοκίμιον ist zunächst „Prüfungsmittel“ oder „Erprobungsmittel“, dann aber auch „Prüfung“ oder „Erprobung“, „probatio“ Vulgata. Das Wort kommt im Neuen Testamente nur noch 1 Petri 1, 7 vor und zwar steht es dort in derselben Verbindung und in demselben Sinne: τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως. Die hin und wieder vorgeschlagene Übersetzung „Prüfungsmittel“, „Prüfstein“ ist Jak. 1, 3 bedenklich (weil statt τὸ δοκίμιον vielmehr τοῦτο τὸ δοκίμιον zu erwarten wäre) und 1 Petri 1, 7 durch den nächsten Zusammenhang ganz ausgeschlossen (weil unzweideutig von der Erprobung des Glaubens die Rede ist). Noch weniger entspricht die neuerdings wieder von Belser befürwortete Übersetzung „das, was echt ist an eurem Glauben“. Nicht der echte Glaube, sondern die Erprobung des Glaubens wirkt Standhaftigkeit, erzieht zur Standhaftigkeit und führt damit zum echten Glauben. κατεργάζεται (auch Röm. 5, 3) „wirkt“ oder „bringt zustande“; ὑπομονήν „Standhaftigkeit“, mehr als „Geduld“, „patientiam“ Vulgata, nicht sowohl ergebenes Leiden als vielmehr tätigen Widerstand. Durch die Prüfungen soll der Mensch in seinem Glauben gestählt und gefestigt werden, indem er die Ver-

[1] Nur ganz vereinzelte Texteszeugeu lassen τῆς πίστεως aus.

suchung zurückweist, die Anfechtung abschlägt und in dem Kampf und durch den Kampf erstarkt, d. h. an Entschiedenheit und Lebendigkeit des Glaubens gewinnt. Zum Schlusse vergleiche man noch einmal die Worte bei Jakobus: „Für lauter Freude erachtet es, meine Brüder, wenn ihr mancherlei Prüfungen anheimfallt, indem ihr euch bewußt seid, daß die Erprobung eures Glaubens Standhaftigkeit wirkt", mit den Worten bei Petrus (1 Petri 1, 6 f.): „(In der letzten Zeit) frohlockt ihr, nachdem ihr jetzt, wenn es so sein soll, ein wenig heimgesucht worden durch mancherlei Prüfungen, damit die Erprobung eures Glaubens kostbarer als Gold ... erfunden werde." Eine nahe Verwandtschaft liegt zu Tage; eine Abhängigkeit der einen Seite von der andern ist sehr fraglich, weil der Gleichklang des Ausdrucks wesentlich durch das Zusammentreffen des Gedankens bedingt ist, der Gedanke aber christliches Gemeingut war. Daß Gott dem Menschen Prüfungen sendet, um ihn zu reinigen und zu läutern wie das Gold im Feuerofen, hatte schon das Alte Testament immer wieder betont (Job 23, 10. Ps. 65, 10. Spr. 17, 3. Weish. 3, 5 f. Sir. 2, 5 usw.).

Mit Standhaftigkeit im Glauben aber müssen wir, um vollkommene Christen zu sein, Eifer in guten Werken verbinden V. 4. Das Sätzchen ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω[1] leidet an Undeutlichkeit und bereitet auch den neuesten Kommentatoren Verlegenheit. Belser übersetzt: „Die Ausdauer aber habe vollkommenen Erfolg", und erklärt: „Das heißt nicht etwa bloß: sie muß bis zum Ende aushalten, sondern sie muß vollkommen sein, so daß sie, was sie tut, ganz und völlig tut" (ähnlich v. Hofmann, Beyschlag u. a.). Dibelius lehnt diese Auffassung nicht mit Unrecht ab, um seinerseits zu erklären: „Die Beharrlichkeit soll ein vollkommenes ἔργον bewirken", und wenn nun fortgefahren werde: „damit ihr vollkommen seid", so wolle das besagen: „das vollkommene Werk

[1] In der Vulgata ist das ursprüngliche „habeat" leider später geändert worden in „habet".

seid ihr"; mit ἔργον τέλειον werde die τελείωσις der Christen umschrieben, „was die Beharrlichkeit schafft, soll vollkommen sein, und so sollt ihr vollkommen sein". Aber nicht ein vollkommenes Werk zu „schaffen" oder zu „bewirken", wird von der Beharrlichkeit oder Standhaftigkeit verlangt, sondern ein vollkommenes Werk zu haben (ἐχέτω), bei sich zu haben, zur Seite zu haben oder mit einem vollkommenen Werk verbunden zu sein und Hand in Hand zu gehen. Diese Forderung jedoch gilt nicht der Standhaftigkeit als solcher, sondern den mit Standhaftigkeit ausgerüsteten Gläubigen, wie sie denn auch sofort von dem Abstraktum zu dem Konkretum hinübergleitet: „damit ihr", nämlich ihr standhaften Gläubigen, „vollkommen seid". Die Eigenschaftsbezeichnung vertritt ja häufiger die Gesamtheit der Personen, denen die Eigenschaft anhaftet, wie ἡ περιτομή, das Beschnittensein = die Beschnittenen, (Röm. 3, 30 u. ö), ἡ ἀκροβυστία, das Unbeschnittensein = die Unbeschnittenen (Röm. 2, 26 u. ö.). Also: um vollkommen zu sein, müßt ihr nicht bloß Standhaftigkeit im Glauben besitzen und bekunden, sondern auch ein vollkommenes Wirken aufzuweisen haben. ἔργον ist, wie nicht selten, in kollektivem Sinne zu nehmen: Wirken, Betätigung, Tun und Lassen (Röm. 2, 15 sogar τὸ ἔργον τοῦ νόμου = das vom Gesetz vorgeschriebene Tun und Lassen); τέλειον ist von sittlicher Vollkommenheit zu verstehen. Es wird demnach auf die Notwendigkeit guter Werke neben dem Glauben hingewiesen, wie Jakobus sie überhaupt so oft einschärft, so oft und so eindringlich, daß es geradezu befremden müßte, wenn er sie nicht auch hier, wo die christliche Vollkommenheit in Rede steht, hervorheben würde. Der wiederholt zitierte Finalsatz lautet vollständig: „damit ihr vollkommen seid und ohne Fehl, in keinem Punkte es mangeln lassend". τέλειοι und ὁλόκληροι sind Synonyma; τέλειος eigentlich „wer sein Ziel (τέλος) erreicht hat", ὁλόκληρος „wer in allen seinen Teilen (κλῆροι) unversehrt ist". Josephus und Philo gebrauchen ὁλόκληρος gerne von der Fehlerlosigkeit der Opfertiere und der leiblichen

Integrität der Priester, die das mosaische Gesetz forderte[1]. Im Neuen Testamente wird das Wort auf das religiös-sittliche Gebiet übertragen: makellos, untadelig (Jak. 1, 4 und 1 Thess. 5, 23; sonst kommt es nicht mehr vor). Zur Verstärkung der beiden Synonyma wird noch beigefügt ἐν μηδενὶ λειπόμενοι, in nichts, in keiner Sache, in keinem Punkte zurückbleibend, nämlich hinter den an Christen zu stellenden Anforderungen. So wird es auch die Vulgata meinen: „in nullo deficientes", in keinem Punkte versagend. Die Übersetzung „an keiner Sache Mangel habend" würde μηδενός statt ἐν μηδενί voraussetzen. Die vollen Ausdrücke sind übrigens nicht zu pressen. Der Unvollkommenheit aller menschlichen Vollkommenheit ist Jakobus sich wohl bewußt. Er ist es, der den Satz geprägt hat: „In vielen Dingen fehlen wir allesamt" (3, 2).

Die Erkenntnis, daß Prüfungen und Verfolgungen zu unserem Besten dienen, erlangen wir durch vertrauensvolles Gebet V. 5—8.

„(5) Wenn aber jemand von euch Mangel hat an Weisheit, so erbitte er sich (Weisheit) von Gott, der allen einfach gibt und nicht schilt, und es wird ihm (Weisheit) gegeben werden. (6) Er bitte aber in Glauben, durchaus nicht zweifelnd. Denn wer zweifelt, gleicht einer Meereswelle, die vom Winde bewegt und hin und her geworfen wird. (7) Denn dieser Mensch soll nicht wähnen, daß er vom Herrn etwas erhalten wird, (8) ein Mann mit zwei Seelen, unstät auf allen seinen Wegen."

εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας. Mag sein, daß λείπεται mit λειπόμενοι, dem letzten Worte des vorhergehenden Verses, in ursächlichem Zusammenhange steht, nicht so, daß es bewußt und absichtlich dem λειπόμενοι gegenüber an die Spitze einer

[1] Vgl. etwa Jos., Antt. 3, 12, 2; 14, 13, 10; Philo, De monarch. 2, 5 (ed. Mangey 2, 225); De victimis 4 (Mangey 2, 240).

neuen Versreihe gestellt worden, sondern so, daß es unter dem Klange von λειπόμενοι ungesucht und unwillkürlich sich selbst aufgedrängt hat (vgl. ἀποκύει V. 15 und ἀπεκύησεν V. 18). Besteht aber auch eine andere Gedankenverknüpfung zwischen V. 2—4 und V. 5—8? Die älteren Ausleger pflegen diese Frage zu bejahen. Die Brücke von V. 4 zu V. 5 bilde die Voraussetzung, daß die wahre Bedeutung der Prüfungen nur mit Hilfe und im Lichte der göttlichen Gnade erkannt werden könne. So schon Beda: „Si quis, inquit, vestrum non potest intelligere utilitatem tentationum quae fidelibus probandi causa eveniunt, postulet a Deo tribui sibi sensum quo dignoscere valeat, quanta pietate pater castigat filios quos aeterna hereditate dignos efficere curat." Ähnlich Theophylakt: „Da der Verfasser weiß, daß die Bewährung im Glauben und die Standhaftigkeit in Prüfungen nicht dem ersten besten gelingt (οὐ τῶν τυχόντων ἀνθρώπων κατόρθωμα), sondern nur denen, die im Sinne Gottes weise sind (τῶν κατὰ θεὸν σοφῶν), so mahnt er die, die dies zu leisten verlangen, zum Gebet um Weisheit." [1] Neuerdings hat man, einen innern Zusammenhang bestreitend, die Anknüpfung von V. 5—8 an V. 2—4 verständlich machen wollen durch den Verweis auf Weish. 9, 6: „Denn wenn auch jemand vollkommen (τέλειος) ist unter den Menschenkindern, so wird er, wenn ihm die von dir (o Gott) stammende Weisheit fehlt (τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπούσης), für nichts geachtet werden." Im Anschluß an diese Worte soll Jakobus zuerst V. 2—4 von der Vollkommenheit und sodann V. 5—8 von der Weisheit sprechen[2]. Eine haltlose Hypothese, weil τέλειος im Buche der Weisheit nicht religiös-sittliche Vollkommenheit, sondern weltliche Hoheit und

[1] Der Theophylakt-Text bei Migne, P. gr. 125, 1137 unterscheidet sich von dem Ökumenius-Text ebd. 119, 457 nur durch ein paar handgreifliche Fehler.

[2] „Hier liegt der Beweis vor, daß Jakobus das Buch der Weisheit gekannt und benützt hat": Spitta, Zur Gesch. und Lit. des Urchristentums 2 (1896) 20. Daß Jakobus das Buch der Weisheit gekannt habe, soll nicht bezweifelt werden, wohl aber, daß er es hier benützt habe.

Größe bezeichnet, und überdies bei Jakobus die σοφία nur V. 5 genannt wird, um sofort wieder zurückzutreten. Entweder muß man bei der alten Erklärung stehen bleiben oder aber, auf jede Erklärung verzichtend, eine rein zufällige oder willkürliche Verbindung zweier Gedankenreihen annehmen. Wiewohl indessen die letztere Alternative heute manche Freunde findet, die erstere dürfte den Vorzug verdienen und zwar wegen V. 9—11. Denn wenn der Verfasser V. 9—11 wieder von den verfolgten Brüdern und ihren Verfolgern redet, so muß er sich auch V. 5—8 in dem Ideenkreise bewegt haben, in den er V. 2 mit der Erwähnung der Glaubensprüfungen eintrat. Im einzelnen sei Folgendes bemerkt. λείπεσθαι c. genit. ist an einer Sache Mangel leiden. σοφία wird nach dem Gesagten speziell die V. 2 verlangte Einsicht sein, daß das Hereinbrechen von Prüfungen für lauter Freude zu erachten ist, daß Gott uns kämpfen läßt, um uns krönen zu können. Will man jedoch einen innern Zusammenhang zwischen V. 2—4 und V. 5—8 nicht anerkennen, so hat man an praktische Lebensweisheit im allgemeinen zu denken. Auch diese Weisheit kann nur von Gott verliehen werden, weil sie in der durch die Gnade bedingten Hingabe an eine göttliche Führung besteht, die dem Menschen sein Ziel setzt und seine Wege weist. Die Bitte um Weisheit aber wird Gott erhören, weil er „allen (die bitten) einfach gibt und nicht schilt". Die Wortfolge τοῦ διδόντος θεοῦ statt τοῦ θεοῦ τοῦ διδόντος stempelt das Partizipium gewissermaßen zu einem sog. attributiven Adjektivum und will das Geben gleichsam als die hervorstechendste Seite der Tätigkeit Gottes hinstellen. Das Adverbium ἁπλῶς, im Neuen Testamente nur hier gebraucht, ist soviel als ohne weiteres, ohne Umstände. Es wird erläutert durch den Zusatz καὶ μὴ ὀνειδίζοντος: Gott verfährt nicht nach Art eines unfreundlichen Menschen, der zwar schließlich auch dem Bittenden gibt, aber nicht unterlassen kann, zu schelten, Vorwürfe zu machen, in kränkenden Worten sich zu ergehen. Neuere Forscher glauben ἁπλῶς übersetzen zu dürfen „frei-

gebig". Die Vulgata hat auffallenderweise „affluenter", was wohl nur „reichlich" heißen kann[1]. καὶ δοθήσεται αὐτῷ wird neutrisch zu fassen sein: „und es wird ihm gegeben werden", während andere σοφία als Subjekt ergänzen wollen: „und sie wird ihm gegeben werden". Vgl. Matth. 7, 7 (Luk. 11, 9): αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν. Wie hier, so ist auch an unserer Stelle καί das sog. konsekutive καί: so wird ihm gegeben werden.

Doch verlangt Gott von dem Bittenden volles Vertrauen V. 6. αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, „er bete aber in Glauben" oder „mit Glauben", d. h. in der festen Hoffnung auf Erhörung. μηδὲν διακρινόμενος, „durchaus nicht zweifelnd"; μηδέν ist adverbieller Akkusativ, διακρίνεσθαι nach neutestamentlichem Sprachgebrauch mit sich selbst uneins werden, d. h. in Zweifel und Schwanken geraten (μηδὲν διακρινόμενος auch Apg. 10, 20). πίστις ist also nicht christlicher Glaube im weiteren Sinne, sondern Glaube an die Gebetserhörung, Erhörungszuversicht, wobei der Glaube im weiteren Sinne als selbstverständlich vorausgesetzt wird, weil es ohne ihn überhaupt nicht zum Gebete kommen könnte. Vgl. Mark. 11, 24: „Was immer ihr im Gebete erbittet, glaubet (πιστεύετε), daß ihr es erhaltet, und es wird euch werden." Anstatt nun fortzufahren: denn wer zweifelt, darf keine Erhörung erwarten, veranschaulicht Jakobus zunächst die seelische Verfassung des Zweifelnden, in der der Grund für die Erfolglosigkeit seines Gebetes zu suchen ist: er gleicht einer Meereswelle, die vom Winde bewegt und hin und her geworfen wird. Dem Meere entlehnte Bilder sind dem am Gestade des Mittelmeeres wohnenden Palästinenser nach Ausweis des Alten Testaments von jeher besonders geläufig gewesen. κλύδων ist Woge, Welle, nicht Gewoge, Brandung. ἀνεμίζεσθαι, sonst, wie es scheint, nirgendwo mehr nachzuweisen, ist gleichbedeutend mit dem klassischen ἀνεμοῦσθαι, „vom Winde bewegt werden". Es mag neu gebildet und mit

[1] Schegg z. d. St. will „affluenter" gedeutet wissen: „in herfließender (auf kein Hindernis stoßender) Weise."

Absicht dem folgenden ῥιπίζεσθαι angeglichen worden sein. Letzteres, im Neuen Testament auch nur hier, sonst aber häufig gebraucht, besagt etwas mehr: „hin und her geworfen" oder „geschleudert werden". In diesen Verben liegt das tertium comparationis: wie die Welle oder Woge, das Spiel des Windes oder Sturmes, ruhelos auf- und abwärts fährt, so erhebt sich der Zweifelnde für einen Augenblick zur Höhe der πίστις oder Zuversicht, um alsbald, des festen Haltes entbehrend, in die Tiefe der Hoffnungslosigkeit zu stürzen. Ein solcher Mensch, der anscheinend Gott durch Vertrauen ehrt, um ihn sofort wieder durch Mißtrauen zu verunehren, würde sich eitlem Wahne hingeben, wenn er auf Gewährung seiner Bitte hoffte.

Es ist auffallend erschienen, daß dieser Gedanke V. 7 durch ein γάρ angeschlossen wird: „Denn dieser Mensch soll nicht wähnen, daß er vom Herrn etwas erhalten wird." Man sollte allerdings vielmehr eine Folgerungspartikel erwarten, wie denn die Vulgata hat: „non ergo aestimet homo ille." Das γάρ, dem man seine Ursprünglichkeit nicht streitig machen kann und seinen begründenden Sinn mit Unrecht streitig machen wollte, wird auf derselben Linie stehen wie das γάρ V. 6: ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κτλ. Es soll noch einmal, mit erhöhtem Nachdruck, aber ohne neue Motivierung, vor Mangel an Vertrauen gewarnt werden. Ob der Ausdruck ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, wie manche wollen, etwas Verächtliches enthält, ist sehr zweifelhaft, um so mehr, als ἄνθρωπος sofort, V. 8, mit ἀνήρ vertauscht wird. τι ist irgend etwas von dem, worum er bittet. ὁ κύριος steht in Parallele zu ὁ θεός V. 5, ist also nicht auf Christus, sondern auf den Vater zu beziehen, die alttestamentliche Gottesbezeichnung.

V. 8: „Ein Mann mit zwei Seelen, unstät auf allen seinen Wegen." Nicht ein eigener Satz, der unter Einschiebung eines ἐστίν mit der offiziellen Vulgata zu übersetzen wäre: „Vir duplex animo inconstans est[1] in omnibus viis suis." Diese

[1] In dem ursprünglichen Text der Vulgata fehlte „est".

Auffassung, nach der ganz unvermittelt ein dem Zusammenhang fremder Gedanke eingeführt werden würde, liegt freilich auch der rezipierten Versabteilung zu Grunde. V. 8 hätte vielmehr als Fortsetzung des voraufgehenden Sätzchens mit V. 7 zu einem Verse verbunden werden sollen, mag nun ἀνὴρ δίψυχος κτλ., was möglich wäre, das Subjekt zu λήμψεται sein, oder aber, was wahrscheinlicher ist, eine Apposition zu dem in λήμψεται schon enthaltenen Subjekte, also eine nachträgliche, mit einem gewissen geringschätzigen Tone vorgetragene Kennzeichnung des ἄνθρωπος ἐκεῖνος. ἀνήρ gilt schon den Siebzig als gleichbedeutend mit ἄνθρωπος. δίψυχος ist zwei Seelen habend, nämlich eine gläubige oder vertrauensvolle, die Gott um Hilfe bittet, und eine ungläubige oder mißtrauische, die an der Erhörung der Bitten zweifelt. Das Wort läßt sich aus der vorchristlichen Literatur nicht belegen und kommt im Neuen Testament nur hier und 4, 8 vor, ohne daß es deshalb als christliche Neubildung, als Schöpfung unseres Verfassers bezeichnet werden dürfte[1]. Der ältesten nachbiblischen Literatur ist es schon ganz geläufig. Der „Hirt" des Hermas wendet sich in seinem neunten „Gebote" sehr scharf gegen die διψυχία und sagt u. a.: „Die Gott gegenüber zweifeln (οἱ διστάζοντες εἰς τὸν θεόν), das sind die Leute mit zwei Seelen (οἱ δίψυχοι),

[1] Ps. 13, 3 heißt es: „Mit gar glatter Lippe reden sie doppelten Herzens", בְּלֵב וָלֵב (bei den Siebzig ἐν καρδίᾳ καὶ ἐν καρδίᾳ). Hier ist Doppelherzigkeit soviel als Doppelzüngigkeit. Der Sirazide (1, 28) mahnt: „Nahe dich dem Herrn nicht mit geteiltem Herzen", ἐν καρδίᾳ διστῇ, jedenfalls soviel als mit einem nicht ganz Gott hingegebenen, sondern zugleich auch von andern Dingen beanspruchten Herzen; Nachklänge zu dieser Mahnung aus Talmud und Midrasch bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament 3 (München 1926) 751. Hippolytus (Refut. haer. 4, 22; ed. Wendland 52) hat den Ausdruck διπλῇ ψυχῇ im Sinne von „doppelzüngig". Später ist auch unser δίψυχος in diesem Sinne gebraucht worden. Auf dem siebten allgemeinen Konzil, zu Nizäa 787, ward festgestellt, daß Eusebius von Cäsarea, der Kirchenhistoriker, als Zeuge des wahren Glaubens nicht zugelassen werden könne, weil er fort und fort mit dem Arianismus geliebäugelt habe und nach dem Worte des hl. Jakobus ein Zweiseelenmann (ἀνὴρ δίψυχος) gewesen sei (Conc. Nic. II, act. 6; Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 313 ff.).

und sie erlangen gar nichts von dem, worum sie bitten; die aber im Glauben vollkommen sind, bitten um alles im Vertrauen auf den Herrn, und sie erhalten es, weil sie bitten, ohne zu zweifeln, frei von jedem Schwanken (μηδὲν διψυχοῦντες)." Treffender hätte der Gedanke unseres Briefes kaum wiedergegeben werden können. Übrigens erklärt auch Beda: „Vir autem duplex est animo qui et ad precandum Dominum genuflectit et voces precatorias emittit et tamen accusante se intus conscientia impetrare posse diffidit." Es handelt sich also nicht um „den innern Zwiespalt eines Menschen, welcher zwischen Gott und der Welt hin und her schwankt, Gott und der Welt zugleich in Gesinnung und Tun gerecht werden will" (Belser). Es handelt sich um „das Schwanken zwischen Gewißheit und Ungewißheit der Erhörung" (Dibelius). Aber freilich wirkt sich die innere Unsicherheit und Zwiespältigkeit auch im äußern Verhalten, im Handel und Wandel aus. Ein Mann mit zwei Seelen ist „unstät auf allen seinen Wegen", indem er bald den Weg des Gläubigen bald den Weg des Ungläubigen einschlägt oder, wie der Sirazide (2, 12) sagt, „auf zwei Pfaden einherschreitet". ἀκατάστατος, im Neuen Testament nur bei Jakobus, hier und 3, 8, unruhig, unbeständig; „auf allen seinen Wegen" = in seinem ganzen Tun und Lassen.

Das schließliche Geschick der Verfolger der Christen V. 9—11.

„(9) Rühmen aber soll sich der niedrige Bruder ob seiner Hoheit, (10) der Reiche hingegen ob seiner Erniedrigung, weil er wie eine Grasesblüte vergehen wird. (11) Denn die Sonne geht auf mit ihrer Glut und dörrt das Gras und seine Blüte fällt ab und die Schönheit seines Aussehens ist dahin; so wird auch der Reiche auf seinen Pfaden dahinwelken."

καυχᾶσθαι ἐν, ein Lieblingswort des hl. Paulus, von Jakobus nur hier und 4, 16 gebraucht, heißt „sich einer Sache rühmen" d. i. mit Herz und Mund sich einer Sache freuen. ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός ist der in niedriger Stellung befindliche, arme und

bedrängte Christ; denn „die Armen vor der Welt hat Gott auserwählt zu Reichen im Glauben“ (2, 5). Trotz aller Niedrigkeit darf sich dieser Bruder einer Hoheit rühmen, die auch dem höchstgestellten Nichtchristen abgeht, der Hoheit des Gotteskindes und Gotteserben, und im Bewußtsein dieser Hoheit soll er aufjubeln, so oft auch Heimsuchungen ihn niederdrücken wollen. ὕψος ist Höhe, Hoheit, nicht „exaltatio“ (Vulgata), „Erhöhung“ (Dibelius). Das wäre ὕψωσις. Damit würde der Gegenstand oder Anlaß der Freude in die Zukunft verlegt werden, so daß an die jenseitige Verherrlichung zu denken wäre, während ὕψος eine gegenwärtige, im Diesseits schon vorhandene, durch die Wiedergeburt in der Taufe erlangte Hoheit bezeichnet (vgl. V. 18).

V. 9 zeichnete die Folie zu einem andern Bilde. V. 10: „Der Reiche hingegen (soll sich rühmen) ob seiner Erniedrigung, weil er wie eine Grasesblüte vergehen wird.“ καυχάσθω, welches aus V. 9 herüberzunehmen ist, nimmt hier einen ironischen Klang an[1]: will auch der Reiche sich rühmen, so mag er sich seiner Erniedrigung rühmen, denn etwas anderes hat er nicht zu erwarten. All seine Macht und Größe wird alsbald ein jähes Ende nehmen. Der Herr hatte gesagt: „Wehe euch, ihr Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin“ (Luk. 6, 24). ταπείνωσις, natürlich mit Rücksicht auf ὁ ταπεινός gewählt, ist zunächst Erniedrigung, dann allerdings auch Niedrigkeit (= ταπεινότης Luk. 1, 48; Phil. 3, 21); daher die Vulgata „humilitas“. Es muß jedoch hier in dem ersteren Sinne verstanden sein, weil, im Gegensatze zu V. 9, ausdrücklich von der Zukunft die Rede ist: ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. Sehr verfehlt war es, so oft es auch geschehen ist, zu dem ὁ δὲ πλούσιος aus V. 9 ein ἀδελφός zu ergänzen, wie wenn es sich

[1] Richtig Beda: „Subauditur a superiore versu ‚glorietur‘, quod per irrisionem, quae graece ‚ironia‘ vocatur, dictum esse constat.“ In dem Ökumenius-Text bei Migne, P. gr. 119, 461 liest man: „Eigentlich hätte es heißen sollen: er soll sich schämen, αἰσχυνέσθω, ob seiner Erniedrigung“, während in dem Theophylakt-Text ebd. 125, 1140 diese Worte fehlen.

nunmehr um den reichen Christen handle. Man erklärte, mit Variationen im einzelnen: der reiche oder hochgestellte Christ soll seinen Ruhm und seine Freude in Selbstverdemütigung und Selbsterniedrigung suchen, indem er sich wohl bewußt bleibt, daß irdische Herrlichkeit vergänglich ist wie eine Grasesblüte. Der Text spricht nicht von Selbsterniedrigung, sondern von Erniedrigung, und er beschreibt sie als ein Vergehen oder Hinwelken. Denn von dem Reichen (ὁ πλούσιος) und nicht etwa von seinem Reichtum gilt das παρελεύσεται V. 10 und das μαρανθήσεται V 11[1]. Dem Ausdruck ὁ πλούσιος aber eignet ein sehr herber Beigeschmack, wo immer er in unserem Briefe vorkommt; 2, 6 f. fragt Jakobus seine Christen: „Sind es nicht die Reichen, οἱ πλούσιοι, welche euch vergewaltigen, und schleppen nicht sie euch vor die Gerichte? Lästern nicht sie den schönen Namen, der über euch angerufen worden?" 5, 1 f. ruft er: „Wohlan nun, ihr Reichen, οἱ πλούσιοι, weint und heult über eure herannahenden Drangsale; euer Reichtum ist verfault und eure Gewänder sind Mottenfraß geworden" usw. Dieses „weint und heult über eure herannahenden Drangsale" (5, 1) deckt sich inhaltlich mit unserem ironischen „er soll sich rühmen ob seiner Erniedrigung". Unzweideutig erhellt aus den angeführten Sätzen, daß der seinem Verderben entgegeneilende „Reiche" V. 10, wie übrigens schon Beda erkannt hat, ein nichtchristlicher Gegner und Bedrücker des „niedrigen Bruders" V. 9 ist. Plötzlich und mit Wucht wird die Strafe des Himmels ihn treffen: „wie eine Grasesblüte wird er vergehen". Gras und Kraut dienen im Alten Testament häufig

[1] Spitta z. d. St. glaubte, Jakobus habe sich V. 10 bei den Worten ὁ δὲ πλούσιος (καυχάσθω) ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ Jer. 9, 23 f. zum Vorbild genommen: „Der Weise soll sich nicht seiner Weisheit rühmen, und der Starke soll sich nicht seiner Stärke rühmen, und der Reiche soll sich nicht seines Reichtums rühmen, καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, sondern wer sich rühmen will, rühme sich dessen, daß er gottesfürchtig ist." Man sieht indessen sofort, daß die Berührung zwischen dem Jakobus- und dem Jeremias-Text eine rein äußerliche, der beiderseitige Gedanke völlig verschieden ist.

als Sinnbilder für die Vergänglichkeit des Menschen im allgemeinen und den raschen Untergang des Gottlosen im besondern. Es genüge, auf Is. 40, 6 f. (zitiert 1 Petri 1, 24) zu verweisen: „Alles Fleisch ist Gras und alle Menschenherrlichkeit wie Grasesblüte; das Gras verdorrt und die Blüte fällt ab.“ Die Grasesblüte, ἄνθος χόρτου wie Is. 40, 6, ist noch hinfälliger als das Gras.

V. 11 wird dieses Bild äußerster Hinfälligkeit, vermutlich in Anlehnung an jenes Wort des Propheten, näher ausgeführt, und zwar (ebenso wie Is. 40, 7; 1 Petri 1, 24) in der Form des gnomischen Aorist, der Vorgänge schildert, die sich stetig wiederholen: „Denn die Sonne geht auf mit ihrer Glut und dörrt das Gras, und seine Blüte fällt ab und die Schönheit seines Aussehens ist dahin; so wird auch der Reiche auf seinen Pfaden dahinwelken.“ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι = die Sonne mit der ihr eigenen Glut. καύσων ist hier nicht, wie anderswo, der über das Westjordanland dahinfahrende heiße Ostwind, sondern die durch die Sonne des Südens verursachte Hitze. ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ, „decor vultus eius“ Vulgata, statt „seine Schönheit“, wird als ein Hebraismus aufzufassen sein, der auf den unablässigen Gebrauch von פָּנִים zurückgeht; αὐτοῦ ist auf χόρτος, Gras, zu beziehen, nicht auf ἄνθος, Blüte (Beyschlag). οὕτως = so rasch und so gänzlich. ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ wird oft von den Geschäftsreisen des reichen Kaufmanns (vgl. 4, 13) verstanden, Vulgata: in itineribus suis“, ist aber wohl ganz gleichbedeutend mit ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ V. 8, in seinem Tun und Treiben, Beda: in actibus suis iniquis“. Dibelius erblickt in V. 9—11 einen „Spruch vom Untergang des Reichen“, dem jeder äußere Anschluß und um so mehr jede gedankliche Verbindung mit dem Voraufgehenden fehlt. Auch Belser wollte V. 9—11 zum Folgenden gezogen wissen. Nach der vorgetragenen Erklärung dürfte der sachliche Zusammenhang mit dem Voraufgehenden nicht zu verkennen sein: die Ermunterung zur Standhaftigkeit in Glaubensverfolgungen, von der er V. 2 ausgeht, will Jakobus

damit abschließen, daß er den Verfolgten ein Wort des Trostes widmet und den Verfolgern ein Wort der Drohung (so auch Ropes).

Belehrung über die Ursache oder Quelle der Versuchungen (1, 12—18).

„(12) Selig der Mann, der die Versuchung besteht, denn bewährt geworden, wird er den Kranz des Lebens erhalten, welchen er denen verheißen hat, die ihn lieben. (13) Niemand, der sich versuchen läßt, soll sagen: von Gott werde ich versucht, denn Gott ist unversuchbar von Bösem, und er versucht niemanden. (14) Ein jeder vielmehr wird versucht, indem er von der eigenen Begierlichkeit angelockt und geködert wird. (15) Hat dann die Begierlichkeit empfangen, so gebiert sie die Sünde, ist aber die Sünde vollendet, so gebiert sie den Tod. (16) Täuscht euch nicht, meine geliebten Brüder. (17) Lauter gute Gabe und lauter vollkommenes Geschenk kommt aus der Höhe herab von dem Vater der Lichter, bei welchem eine Veränderung oder einer Wende Schatten nicht statthat. (18) Frei wollend hat er uns geboren durch das Wort der Wahrheit, auf daß wir gewissermaßen der Erstling seiner Geschöpfe seien."

V. 12 leitet einen neuen Abschnitt ein. Den Gegenstand bilden zwar wiederum πειρασμοί, aber andere πειρασμοί als die vorhin (V. 2 ff.) besprochenen, nicht äußere Prüfungen und Verfolgungen, sondern innere Anreizungen zur Sünde. Die Verfolgungen aber konnten solche Anreizungen, vor allem Versuchungen zum Abfall vom Glauben im Gefolge haben, und die Ermunterung zur Standhaftigkeit bezweckte ja solchen Gefahren vorzubeugen. Von den Verfolgungen zu den Versuchungen war also kein weiter Weg.

Eröffnet wird der Reigen der neuen Rede mit einer in der Heiligen Schrift vielgebrauchten Seligpreisungsformel: „Selig der Mann, der die Versuchung besteht, denn, bewährt geworden, wird er den Kranz des Lebens erhalten, welchen er denen verheißen hat, die ihn lieben.“ Daß ἀνήρ oft mit ἄνθρωπος zusammenfällt, ward soeben noch bemerkt (zu V. 8). ὃς ὑπομένει πειρασμόν = der die Versuchung aushält oder überwindet, indem er nämlich der Versuchung zum Trotz auf dem Wege seiner Pflicht verharrt[1]. Durch solche Ausdauer und Treue erprobt und bewährt er sich als einen, der Gott liebt (ἀγαπῶντα αὐτόν), und nachdem er sich und weil er sich bewährt hat, δόκιμος γενόμενος, wird er das Leben, das ewige Leben, erhalten, wie der Sieger den Kranz. ὁ στέφανος τῆς ζωῆς, auch Apok. 2, 10, ist der Kranz, der das Leben ist oder in dem Leben besteht, der sog. genit. appositivus. Das Gleichnis von dem Kranze, der dem Sieger im Stadion verliehen wird, tritt im Neuen Testament, namentlich bei Paulus, häufiger auf (siehe nur 1 Kor. 9, 24). Zu den Schlußworten: „welchen er denen verheißen hat, die ihn lieben“, ist natürlich als Subjekt ὁ θεός zu ergänzen, wie denn auch einzelne Handschriften ὁ θεός, die Vulgata „Deus“, mehrere Handschriften ὁ κύριος eingeschoben haben. Die Auslassung des Subjekts zeugt von einer gewissen Nachlässigkeit oder Gleichgültigkeit. Daß in den paulinischen Briefen bei Zitaten aus dem Alten Testament wiederholt bloß λέγει für λέγει ἡ γραφή steht (2 Kor. 6, 2; Eph. 4, 8; 5, 14 usf.), darf nicht als Parallele angezogen werden, und wenn in dem rabbinischen Schrifttum Gott als Subjekt oder auch sonst nicht selten ungenannt bleibt, weil man den Namen Gottes nur notgedrungen aussprechen zu dürfen glaubte[2], so kann diese Erklärung auf das Neue Testament keine Anwendung finden, insbesondere auch nicht auf

[1] Wörtlich übereinstimmend heißt es an einer Midrasch-Stelle bei Strack-Billerbeck a. a. O. 1, 822 und 3, 751: „Selig der Mann, der in seiner Versuchung besteht (עומד).

[2] Strack-Billerbeck a. a. O. 3, 751.

den Jakobusbrief, in welchem das Wort θεός einige siebzehnmal vorkommt.

Nach Dibelius wäre V. 12 „ein Einzelspruch, der weder mit dem Folgenden zusammengehört noch mit dem Vorhergehenden". In Wirklichkeit ist V. 12 die unentbehrliche Grundlage und Voraussetzung für V. 13. Denn V. 13 will einem Einwurfe begegnen, der unter gewissen Bedingungen gegen V. 12 hätte erhoben werden können und vermutlich auch wirklich erhoben worden ist (vgl. zu V. 16), dahin lautend, daß man der Versuchung nicht widerstehen könne, weil sie von Gott ausgehe. „Niemand, der sich versuchen läßt, soll sagen: von Gott werde ich versucht." πειραζόμενος ist nicht als Passivum aufzufassen: „der versucht wird", sondern als Medium: „der sich versuchen läßt", d. h. der Versuchung unterliegt, im Gegensatz zu dem, „der die Versuchung besteht" V. 12. Der πειραζόμενος will sich ja entschuldigen, muß also schon eine Schuld auf sich geladen haben. Das Präsens πειράζομαι hat ebenso wie das Präsens πειραζόμενος Aorist-Bedeutung, weil die Versuchung jedesmal bereits der Vergangenheit angehört. ὅτι ist das sog. ὅτι recitativum, welches die direkte Rede einführt; die Vulgata hätte statt „quoniam a Deo tentatur" sagen müssen „quoniam a Deo tentor". ἀπὸ θεοῦ, nicht ὑπὸ θεοῦ (so V. 14), könnte befremden, wenn nicht im Neuen Testament öfters ἀπό statt ὑπό beim Passivum gebraucht würde, ohne jeden sachlichen Unterschied, wenngleich ursprünglich ὑπό die wirkende Ursache („durch Gott"), ἀπό den Ausgangspunkt der Wirkung („von Gott her") bezeichnet. Von sich will der Redende die Schuld auf Gott abwälzen, ganz ähnlich wie Agamemnon sagte: „Nicht ich bin es schuld, sondern Zeus und die Moira und die im Nebel wandelnde Erinys, denn sie haben mir schlimmes Dunkel in das Herz geworfen." [1] Dagegen erklärte Plato: „Die Schuld ist dessen, der die Wahl getroffen, Gott ist unschuldig" (αἰτία ἑλομένου, θεὸς

[1] Hom., Ilias 19, 86 ff.

ἀναίτιος)[1], und Jakobus tritt auf die Seite Platos: „Denn Gott ist unversuchbar von Bösem, und er versucht niemanden.“ Selbst allem Bösen fern und fremd und unzugänglich, kann Gott auch keinen andern zum Bösen reizen. ἀπείραστος κακῶν ist etwas hart, aber doch nicht mißverständlich; zu ἀπείραστος, „unversuchbar“, vergleiche etwa die entrüstete Frage an den den Herrn versuchenden Teufel bei Pseudo-Ignatius: πῶς πειράζεις τὸν ἀπείραστον[2]; κακῶν ist der sog. genit. separationis, der die Freiheit, Reinheit, Unabhängigkeit von einer Sache ausdrückt. Unglücklich die Vulgata: „intentator malorum“, was nur „Nicht-Versucher zum Bösen“ bedeuten kann, mag nun der Übersetzer, was möglich wäre, ἀπειράστης statt ἀπείραστος gelesen, mag er, was wahrscheinlicher ist, ἀπείραστος unrichtig gedeutet haben. In dem Satze πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα ist αὐτός betont und will hervorheben, daß zwar eine Versuchung stattfindet, daß sie aber nicht Gott, sondern einem andern Faktor zur Last zu legen ist.

Dieser andere Faktor wird V. 14 namhaft gemacht. „Ein jeder vielmehr wird versucht, indem er von der eigenen Begierlichkeit angelockt und geködert wird.“ Die Hauptquelle der Versuchungen fließt in dem Innern des Menschen selbst. Es ist „die eigene Begierlichkeit“, ἡ ἰδία ἐπιθυμία, „concupiscentia sua“ Vulgata, die einem jeden angeborene, aus der Erbsünde stammende Hinneigung zum Bösen, die, an sich nicht Sünde, auch in dem Wiedergeborenen oder Entsündigten noch fortlebt und fortwirkt, „zurückgelassen zum Kampfe“[3]. Diese sog. unordentliche Begierlichkeit verspricht Genuß oder Gewinn vom Bösen und weckt dadurch Wohlgefallen am Bösen, so daß der Mensch angelockt und geködert wird wie der Fisch

[1] Plato, De re publ. 10, 617 E. — Seltsamerweise schreibt Ed. Norden (Die antike Kunstprosa[2] [Leipzig 1909] 1, 113): Die Worte Platos „wurden maßgebend in der christlichen Lehre vom Ursprung der Sünde“. Die Worte Platos waren die Stimme der „anima naturaliter christiana“, und deshalb wurden sie durch die Offenbarungslehre besiegelt.

[2] Ps.-Ignat., Ad Philipp. 11, 1.

[3] „Ad agonem relicta“: Conc. Trid., Sess. 5, decr. de pecc. orig. can. 5.

oder das Wild durch die Lockspeise. ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ist nicht zu dem voraufgehenden ἕκαστος δὲ πειράζεται zu ziehen, sondern zu dem folgenden ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, womit der Hergang des πειράζεται geschildert wird. ἰδίας tritt in Gegensatz zu αὐτός V. 13. ἐξελκόμενος, Vulgata „abstractus", ist angezogen, angelockt; δελεαζόμενος, Vulgata „illectus", durch eine Lockspeise (δέλεαρ) geködert, gekirrt.

„Hat dann die Begierlichkeit empfangen, so gebiert sie die Sünde" V. 15. Hier wird die Begierlichkeit einem verführerischen Weibe verglichen, welches dem Menschen oder dem Willen des Menschen nachstellt. Der Wille hat sich zu entscheiden: weist er die Begierlichkeit zurück, so hat er die Versuchung bestanden (nach V. 12), hört er auf die Begierlichkeit, so hat er sich versuchen lassen (nach V. 13). Die Begierlichkeit ist also die veranlassende Ursache der Sünde, die wirkende Ursache der Sünde ist immer nur der freie Wille des Menschen. Hat die Begierlichkeit von dem Willen empfangen, so gebiert sie die Sünde. Sie ist nach Augustins Wort „filia peccati et, quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum mater multorum."[1] Zu der Redeweise συλλαβοῦσα τίκτει wäre etwa zu bemerken, daß die Siebzig das hebräische „und sie empfing und gebar" zu übersetzen pflegen καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν (Gen. 4, 17; 30, 17 usf.). — „Ist aber die Sünde vollendet, so gebiert sie den Tod." ἀποτελεσθεῖσα, Vulgata „consummatum", ist soviel als zur vollen Entwicklung oder Auswirkung gelangt, d. h. durch eine endgültige Willensentscheidung zum Abschluß gekommen. In dem Wohlgefallen am Bösen lag der Keim der Sünde, in dem Entschluß des Willens gedeiht der Keim zur Reife. Wahrscheinlich denkt Jakobus an die äußerlich in Wort oder Tat vollbrachte schwere Sünde, ohne jedoch leugnen zu wollen, daß auch die im Innern vollendete, aber aus irgend einem Grunde nicht an die Außenwelt getretene schwere Sünde den Tod gebiert. Belser er-

[1] Aug., De nuptiis et concupiscentia 1, 24 27.

klärte: „Wenn das aus der unordentlichen Lust oder Begierde stammende sündige Streben nach den Gütern der Welt (die Habgier) zur vollen Ausgestaltung, zu einer Machtfülle gelangt ist, daß sie [es?] das ganze Leben des Menschen beherrscht, dann gebiert sie [es?] den Tod.“ Damit dürfte der Begriff ἀποτελεσθεῖσα viel zu eng umgrenzt sein. Weitere Entwicklungsstadien oder Nachwirkungen der einmal abgeschlossenen Sünde kommen nicht mehr in Betracht. ἀποκύω, „gebären“, findet sich nur hier im Neuen Testamente (und das gleiche gilt von ἀποκυέω V. 18). Das Bild vom Gebären war durch τίκτει nahegelegt. Unter dem Tode ist natürlich der jenseitige, ewige Tod verstanden.

Die Versuchung zu der todbringenden Sünde geht also von der eigenen Begierlichkeit aus; von Gott hingegen fließt dem Menschen immer nur Heil und Segen zu (V. 16—18). Die Bitte „Täuscht euch nicht“ (μὴ πλανᾶσθε, auch 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Gal. 6, 7) und die warme Anrede „meine geliebten Brüder“ (im Unterschiede von V. 2: „meine Brüder“) erhöhen die Eindringlichkeit der folgenden Worte. Man wird schließen dürfen, daß deterministische oder fatalistische Anschauungen im Kreise der Leser wirklich laut geworden sind (vgl. zu V. 13).

„Lauter gute Gabe und lauter vollkommenes Geschenk kommt aus der Höhe herab von dem Vater der Lichter.“ Unzutreffend war es, zu übersetzen: „jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt aus der Höhe herab“ (Schegg, Belser, Dibelius u. a.)[1]. Dieser Gedanke würde den Zusammenhang stören. Πᾶς ist hier in demselben Sinne zu nehmen wie V. 2: lauter gute Gabe, nichts als gute Gabe, d. h. keine Versuchung zum Bösen (nach V. 13), sondern immer nur Gutes. „Gute

[1] Ein Philologe hat in πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον einen nicht zufälligen, sondern beabsichtigten Hexameter, „ein poetisches Zitat“, entdeckt und dieses Zitat wie folgt erläutert: „‚Jede Gabe ist gut und jedes Geschenk ist vollkommen‘, zu deutsch: ‚Einem geschenkten Gaul sieht man nicht ins Maul.‘“ H. Fischer, Ein Spruchvers im Jakobusbrief: Philologus 50 (1891) 377—379.

Gabe" und „vollkommenes Geschenk" sind Synonyma. In dem Wechsel des Adjektivs, ἀγαθή, τέλειον, könnte man eine Steigerung erblicken. Aber die Unterscheidung zwischen „dona naturae" und „dona gratiae" ist eingetragen. Das umständliche ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον, statt ἄνωθεν καταβαίνει, veranschaulicht gleichsam den Hergang des Herabkommens und verleiht dem Vortrag ein gewisses Pathos. Die nähere Bestimmung des ἄνωθεν folgt in ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων. Dieser singuläre Ausdruck[1] will ohne Zweifel Gott als den Schöpfer und Erhalter der Himmelslichter, der Gestirne bezeichnen. Bei den Siebzig heißen die Gestirne wiederholt φῶτα (Ps. 135, 7. Jer. 4, 23; vgl. Jer. 38, 36). Sonne, Mond und Sterne, die Licht und Wärme auf die Erde senden, zeugen von der Reinheit und Lauterkeit, von der Güte und Liebe dessen, der sie ins Dasein gerufen. Sonderbarerweise hat man unter den „Lichtern" auch schon die zweite und die dritte Person der Gottheit, auch die Engel, auch die Gläubigen, auch göttliche Offenbarungen und Erleuchtungen verstehen wollen. Beda umschreibt „pater luminum" mit „auctor spiritalium charismatum". Daß das Auge des Verfassers bei den Himmelslichtern weilt, zeigen unzweideutig die weiteren Worte: „bei welchem eine Veränderung oder einer Wende Schatten nicht statthat." Die Gestirne sind der Veränderung unterworfen, insofern sie an Licht und Glanz ab- und zunehmen und mit dem Wechsel ihrer Stellung am Firmamente beschattet oder verdunkelt werden. Der Vater der Lichter ist erhaben über allen Wandel, seine Reinheit erfährt keine Trübung, seine Güte keine Minderung. ἔνι = ἐστίν. παραλλαγή Veränderung. ἀποσκίασμα, ein Wort späteren Datums, geworfener Schatten, Beschattung oder Verdunkelung (in passivem Sinne); τροπή ist in der Bedeutung „Sonnenwende" schon den Klassikern geläufig; τροπῆς ἀποσκίασμα, Vulgata „vicissitudinis obumbratio", ist die durch eine Wende oder einen Stellungswechsel

[1] Er kehrt wieder in der apokryphen, griechisch-christlichen Mosesapokalypse; siehe Strack-Billerbeck a. a. O. 3, 752.

herbeigeführte Verdunkelung. Die Deutung: „nicht der Schatten, d. h. nicht die geringste Spur einer Wende oder eines Wechsels" läßt sich, wiewohl auch von Griechen vertreten[1], sprachlich nicht rechtfertigen. Der Vorschlag, statt παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα vielmehr παραλλαγὴ τροπῆς ἢ ἀποσκίασμα zu lesen[2]: „Wandlung der Sonnenwende oder Beschattung", ist von Belser und Dibelius mit Recht abgelehnt worden; die von Dibelius befürwortete Emendation: παραλλαγὴ τροπῆς ἢ ἀποσκιάσματος, „Wandlung einer Wende oder einer Beschattung", hat wenigstens den Beifall Haucks gefunden. Sicher ist, daß Jakobus sagen will: im Unterschiede von den Lichtern ist der Vater der Lichter schlechthin unabänderlich, stets der Geber des Guten, niemals Urheber des Bösen.

Die Größe der Güte und Liebe des himmlischen Vaters erhellt aus der Tatsache unserer Wiedergeburt. „Frei wollend hat er uns geboren durch das Wort der Wahrheit, auf daß wir gewissermaßen der Erstling seiner Geschöpfe seien." βουληθείς tritt mit Nachdruck an die Spitze des Satzes: aus freiem Willen, aus reiner Liebe, Vulgata: „voluntarie"[3], Beda: „non nostris meritis, sed suae beneficio voluntatis". ἀποκυέω, älter und gebräuchlicher als ἀποκύω V. 15, kann nicht die Erschaffung, sondern nur die Wiedergeburt durch die Taufe bezeichnen. Statt eines γεννάω (Joh. 1, 13; 3, 3 usf.) oder ἀναγεννάω (1 Petri 1, 3 23) mag ἀποκυέω unter dem Einfluß des soeben gebrauchten ἀποκύω gewählt worden sein (vgl. λειπόμενοι V. 4 und λείπεται V. 5). Durch die Taufe werden wir aus Gott geboren (ἐκ θεοῦ Joh. 1, 13; ἐκ τοῦ θεοῦ 1 Joh. 3, 9; vgl. ἄνωθεν Joh. 3, 3), also Kinder Gottes und deshalb „der göttlichen Natur teilhaftig" (2 Petri 1, 4) oder zu einer geheimnisvollen Gnadengemeinschaft mit Gott erhoben. Aller-

[1] Der Ökumenius-Text bei Migne, P. gr. 119, 464 und der Theophylakt-Text ebd. 125, 1144 stimmen in dieser Deutung wörtlich überein.

[2] So Kl. Könnecke, Emendationen zu Stellen des Neuen Testaments (Beiträge zur Förderung christl. Theologie 12, 1), Gütersloh 1908, 12 f.

[3] Das „enim" der heutigen Vulgata, „voluntarie enim", ist späterer Einschub.

dings wird nicht die Taufe das Mittel der Wiedergeburt genannt, sondern das Wort der Wahrheit, λόγος ἀληθείας, das ist das Wort, welches die Wahrheit ist oder die Wahrheit enthält, nämlich das Evangelium; vgl. Eph. 1, 13: „ihr habt gehört das Wort der Wahrheit, τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, das Evangelium eures Heiles, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν". Dieses vom Herrn auf die Erde gebrachte Wort war eben der Ausgangspunkt des Heiles, das Hören und Annehmen dieses Wortes war die unerläßliche Vorbedingung des Empfanges der Taufe. Daher schreibt auch Paulus seinen Korinthern: „vermittelst des Evangeliums habe ich euch gezeugt" (1 Kor. 4, 15), und Petrus erklärt: „ihr seid wiedergeboren worden vermittelst des lebendigen und bleibenden Wortes Gottes" (1 Petri 1, 23). εἰς τὸ εἶναι wird nicht als Folge, sondern als Absicht zu fassen sein, weil damit die Liebe Gottes noch mehr ins Licht gerückt wird. ἀπαρχή, Wiedergabe von רֵאשִׁית, heißt zunächst jener erste Teil der Landeserzeugnisse, welcher nach dem mosaischen Gesetze dem Herrn geweiht bzw. den Leviten entrichtet werden mußte (Num. 18, 11 ff.). Als der erste galt er zugleich als der vorzüglichste Teil, und in diesem Sinne wird das Wort auch hier verwendet, zugleich aber durch den Zusatz τις etwas gemildert oder abgeschwächt: die Wiedergeborenen sind gewissermaßen oder bis zu einem gewissen Grade die vornehmste Gruppe, die Krone und Vollendung der Geschöpfe Gottes, τῶν αὐτοῦ κτισμάτων, Vulgata „creaturae eius". Von Natur aus der Höhepunkt der irdischen Schöpfung und das Bindeglied der sinnlichen und der geistigen Welt, wird der Mensch, durch die Wiedergeburt mit dem übernatürlichen Glanze der heiligmachenden Gnade umkleidet, gleichsam dem Engel an die Seite gestellt. Wenig zutreffend hat die Vulgata ἀπαρχή nicht, wie sonst, „primitiae", sondern „initium" übersetzt. Völlig unzutreffend war die Erklärung, ἀπαρχή τις sei der Erstling der Wiedergeborenen, nämlich die Judenchristen (ἡμεῖς), und τὰ αὐτοῦ κτίσματα sei die Gesamtheit der Wiedergeborenen, wie wenn Jakobus für sich und

seine judenchristlichen Leser einen Ehrenvorzug beanspruche vor den erst später wiedergeborenen Heidenchristen (so auch wieder Belser). Abgesehen davon, daß unter dieser Voraussetzung τις gar nicht am Platze wäre, ist es ja die Wiedergeburt, nicht die zeitliche Priorität der Wiedergeburt, sondern die Wiedergeburt selbst, welche den Erstling zum Erstling macht, und die Wiedergeburt haben die Heidenchristen ebensowohl erfahren wie die Judenchristen.

Unsere Verpflichtungen gegen das Wort Gottes, durch das wir wiedergeboren wurden (1, 19—27).

Das Wort Gottes muß man mit Sanftmut aufnehmen V. 19—21.

„(19) Ihr wißt es, meine geliebten Brüder. Es soll aber jeder Mensch schnell sein zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorne. (20) Denn der Zorn eines Mannes wirkt nicht Gottesgerechtigkeit. (21) Nehmt deshalb, indem ihr allen Schmutz und Überrest der Schlechtigkeit ablegt, mit Sanftmut das eingepflanzte Wort auf, welches eure Seelen retten kann."

Mit einer rücksichtsvollen Wendung, einer gewissen „captatio benevolentiae", geht der Verfasser auf die Pflichten über, wie sie sich aus der V. 18 hervorgehobenen Großtat Gottes für die Gläubigen ergeben. „Ihr wißt es, meine geliebten Brüder", und ich brauche es nicht weiter auszuführen, was Großes der Vater der Lichter an uns getan hat. ἴστε kann der Form nach sowohl Imperativ (wie Eph. 5, 5) als auch Indikativ sein (wie Hebr. 12, 17). Hier ist es Indikativ, Vulgata „scitis"; das Objekt durfte ausgelassen werden. „Es soll aber jeder Mensch schnell sein zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorne." ταχύς, schnell = jederzeit bereit; βραδύς, langsam = nur mit Vorbedacht bereit. Vgl. Sir. 5, 11: „Sei schnell", ταχύς, „wenn es gilt zu hören und mit Langmut", ἐν μακροθυμίᾳ, d. h. mit Bedächtigkeit, „gib Antwort". Unter dem „Zorne" muß zunächst der in Worten sich entladende Zorn

verstanden sein, wie denn auch bald, V. 26, die Mahnung folgt, die Zunge zu zügeln. Die Meinung, bei dem „Hören" handle es sich um das Hören des Wortes Gottes, bei dem „Reden" um das Reden über göttliche oder geistliche Dinge und bei dem „Zorne" um „das leidenschaftliche Eifern für die Wahrheit und für die Bekehrung der Ungläubigen" [1], hat im Texte keine Stütze. Es liegt vielmehr ein allgemein gültiger Wahrheitsspruch vor, welcher demütige Bereitwilligkeit zum Hören und zurückhaltende Selbstbeherrschung im Reden verlangt. Die Anwendung des „schnell zum Hören" auf das Hören des Wortes Gottes im besondern folgt erst V. 21. Alle drei Glieder des Spruches sind nicht bloß den heiligen Schriften, sondern auch der Weisheitsliteratur aller Zeiten und Zonen sehr geläufig, vor allem das „langsam zum Reden". Der Philosoph Xenokrates hat laut Valerius Maximus erklärt: „Dixisse me aliquando paenituit, tacuisse numquam." [2] Rabbi Schammai, um 30 v. Chr., sagte: „Sprich wenig und tue viel." [3] Und der Verfasser der „Imitatio Christi" kann als Wortführer der christlichen Geistesmänner gelten, wenn er gesteht: „Vellem me pluries tacuisse et inter homines non fuisse." [4]

Die Verderblichkeit des Zornes soll noch ausdrücklich betont werden. „Denn der Zorn eines Mannes wirkt nicht Gottesgerechtigkeit." ἀνήρ wechselt ab mit ἄνθρωπος (V. 19); vgl. zu V. 12 ἐργάζεται ist gleichbedeutend mit κατεργάζεται V. 3: „bringt zustande". δικαιοσύνη θεοῦ ist natürlich nicht, wie bei Paulus, die von Gott kommende Gerechtigkeit (heiligmachende Gnade), sondern das Tun und Lassen, welches in Gottes Augen das rechte ist, τὸ δίκαιον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (vgl. Apg. 4, 19). Gewinnt der Zorn die Oberhand, so durchbricht er die Schranken der Pflicht, und der Mensch tut nicht das, was Gott als gerecht anerkennt, sondern — diese Fort-

[1] B. Weiß, Der Jakobusbrief (Leipzig 1904) 42.

[2] Valer. Max., Facta et dicta memorab. 7, 2, 6, ext. 7.

[3] Dieser und ähnliche Sprüche jüdischer Weisen bei Strack-Billerbeck a. a. O. 3, 753. [4] Thom. Kemp., Imit. Christi 1, 10.

setzung drängt sich von selbst auf — das, was Gott als ungerecht verurteilt. Schegg sucht in der „Gerechtigkeit vor Gott“ nicht das rechte Handeln dessen, der zürnt, sondern dessen, dem der Zorn gilt, dem Vorwürfe gemacht oder Zurechtweisungen erteilt werden, „an dem eine Gerechtigkeit vor Gott wiederhergestellt werden soll“. Der Zorn, wolle Jakobus sagen, sei nicht das rechte Mittel, einen Verirrten wieder zurückzuführen. Allein der Text spricht lediglich von den verderblichen Wirkungen des Zornes, ohne eines Verirrten auch nur andeutungsweise zu gedenken.

„Nehmt deshalb, indem ihr allen Schmutz und Überrest der Schlechtigkeit ablegt, mit Sanftmut das eingepflanzte Wort auf, welches eure Seelen retten kann.“ Weil der Zorn nichts Gutes wirkt, so befleißigt euch der Sanftmut, und indem ihr euch von allen Schlacken des Bösen reinigt, öffnet euer Herz willig dem Worte der Wahrheit, welches die Macht hat, eure Seelen dem Verderben zu entreißen. διό weist auf die V. 20 angedeuteten traurigen Folgen des Zornes zurück. ἀποθέμενοι δέξασθε könnte heißen: „nachdem ihr den Schmutz abgelegt habt, nehmt das Wort auf“, so daß an die Wirkungen der Wiedergeburt (V. 18) erinnert würde. Doch ist das zeitliche Verhältnis des Partizipiums zu dem Imperativ erst dem Zusammenhange zu entnehmen, und dieser spricht unverkennbar für die Übersetzung: „indem ihr den Schmutz ablegt, nehmt das Wort auf“, Vulgata: „abiicientes suscipite“. Das Partizipium steht unter der rückwirkenden Kraft des Imperativs und mahnt zum fortgesetzten Ablegen des Schmutzes. Ebenso 1 Petri 2, 1: ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν, „indem ihr also alle Schlechtigkeit ablegt“; Hebr. 12, 1: ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν, „indem wir allen Ballast und die enganschließende Sünde ablegen“. ῥυπαρία, Schmutz, nur hier im Neuen Testamente (das Adjektiv ῥυπαρός 2, 2), ist selbstverständlich Sündenschmutz. Über περισσεία κακίας wird gestritten. κακία ist nicht sowohl Bosheit, Vulgata „malitia“, als vielmehr Schlechtigkeit. περισσεία ist sonst im

Neuen Testamente soviel als Übermaß, Überfluß, und auch hier hat die Vulgata „abundantia", was indessen, da Wiedergeborene in Rede stehen, unangemessen erscheint. Eher würde die Deutung „Auswuchs der Schlechtigkeit" = die Schlechtigkeit, welche einen Auswuchs der von Gott rein und heilig erschaffenen Natur darstellt (genit. appositivus), befriedigen können. Wahrscheinlich aber ist zu übersetzen: „Überbleibsel, Rest der Schlechtigkeit", nämlich die auch nach der Wiedergeburt noch fortlebenden schlechten Neigungen und Gewohnheiten „gemäß dem früheren Wandel" (Eph. 4, 22) oder aus der vorchristlichen Lebenszeit. Mit dem Ablegen dieses Überrestes der Schlechtigkeit soll Hand in Hand gehen das Aufnehmen des eingepflanzten Wortes. Das eine bedingt oder befördert doch das andere. „Das eingepflanzte Wort" ist sonder Zweifel das Wort der Wahrheit, das Evangelium, durch welches sie wiedergeboren wurden (V. 18). Dieses Wort ward ihnen schon vor der Wiedergeburt eingepflanzt, eingesenkt, eingeprägt, und sie haben es damals bereits gläubig aufgenommen. Es muß jedoch immer wieder von neuem aufgenommen und mit Geist und Herz ergriffen und erfaßt und erwogen und erlebt werden. Dazu aber ist Sanftmut vonnöten, πραΰτης, betonte Antithese zu ὀργή (V. 20), Willigkeit und Gelassenheit. In der Vulgata ist τὸν ἔμφυτον λόγον richtig wiedergegeben durch „insitum verbum". Später hat man ab und zu „das angeborene Wort" übersetzt und dann auf die Stimme der Natur, die natürliche Gotteserkenntnis und das natürliche Sittengesetz, hingewiesen. Mit Unrecht, denn das vom Himmel herabgekommene Wort der Wahrheit ist kein angeborenes Wort, und die Stimme der Natur vermag nicht die Seelen zu retten, σῶσαι, d. h. dem ewigen Heile zuzuführen (vgl. 5, 20). Das Wort der Wahrheit hat diese Macht, kann aber seine Wirksamkeit nur da entfalten, wo der Mensch sich ihm innerlich erschließt, sich von ihm durchdringen und umgestalten läßt; daher τὸν δυνάμενον σῶσαι.

Man muß das Wort Gottes nicht bloß hören, sondern auch befolgen V. 22—27.

„(22) Seid aber Befolger des Wortes und nicht bloß Hörer, indem ihr euch selbst betrügt. (23) Denn wenn jemand Hörer des Wortes ist und nicht Befolger, der gleicht einem Manne, der sein natürliches Aussehen im Spiegel betrachtete. (24) Er betrachtete sich nämlich und ist davongegangen und vergaß alsbald, wie er aussah. (25) Wer aber hineinschaut in das vollkommene Gesetz der Freiheit und dabei bleibt, wer nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Vollbringer des Werkes ist, der wird selig sein bei seinem Tun. (26) Wenn jemand meint ein Diener Gottes zu sein, aber seine Zunge nicht zügelt, sondern sein Herz betört, dessen Gottesdienst ist eitel. (27) Ein reiner und makelloser Gottesdienst bei Gott und dem Vater ist dies: Waisen und Witwen besuchen in ihrer Bedrängnis, sich unbefleckt bewahren von der Welt."

„Seid aber Befolger des Wortes und nicht bloß Hörer, indem ihr euch selbst betrügt." Paulus erklärt: „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Befolger des Gesetzes werden für gerecht erklärt werden" (Röm. 2, 13). Und der Herr sprach: „Wer immer diese meine Worte hört und sie nicht befolgt, wird einem törichten Manne verglichen werden, der sein Haus auf Sand baute" (Matth. 7, 26). γίνεσθε kann nicht bloß „werdet", sondern auch „seid" übersetzt werden (vgl. Sir. 5, 11: γίνου = sei), und die letztere Übersetzung dürfte hier den Vorzug verdienen, Vulgata „estote". παραλογίζεσθαι (= παρ' ὃ δεῖ λογίζεσθαι) „falsch rechnen", dann „durch Trugschlüsse hintergehen". Sie würden sich selbst betrügen, wenn sie glauben wollten, es genüge, bloß Hörer zu sein. Nun könnte ἀκροαταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτούς freilich auch heißen: „Hörer, die sich selbst betrügen"; sehr wahr-

scheinlich aber gehört das Partizipium nicht zu ἀκροαταί, sondern zu dem in γίνεσθε enthaltenen Subjekte: „indem ihr euch selbst (ἑαυτούς = ὑμᾶς αὐτούς) betrügt", Vulgata „fallentes vosmetipsos" (vgl. V. 26).

„Denn wenn jemand Hörer des Wortes ist und nicht Befolger, der gleicht einem Manne, der sein natürliches Aussehen im Spiegel betrachtete. Er betrachtete sich nämlich und ist davongegangen und vergaß alsbald, wie er aussah." Das Wort oder das Evangelium läßt uns unser Inneres erkennen ähnlich wie der Spiegel unser Äußeres, ein Vergleich, der in der späteren christlich-religiösen Literatur eine große Rolle spielt. Augustinus hat die Heilige Schrift immer wieder den Spiegel unserer Seele genannt[1] und hat noch gegen Ende seines Lebens eine Sammlung biblischer Lehrsprüche unter dem Titel „Speculum" herausgegeben. Gregor d. Gr. schreibt: „Scriptura sacra mentis oculis quasi quoddam speculum opponitur, ut interna nostra facies in ipsa videatur; ibi etenim foeda, ibi pulchra nostra cognoscimus, ibi sentimus quantum proficimus, ibi a profectu quam longe distamus."[2] Jakobus nun will zunächst zeigen, wie nutzlos es ist, das Wort bloß zu hören, ohne sich zu bemühen, es in die Tat umzusetzen. Es ist ähnlich, sagt er, wie wenn jemand in den Spiegel schaut, ohne sich zu beeilen, die wahrgenommenen Mängel und Mißstände abzustellen. Durch das auf εἴ τις folgende οὗτος wird das Subjekt τις mit neuer Betonung wieder aufgenommen (ebenso V. 25). ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ. Warum τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ und nicht einfach τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, „sein Aussehen"? Die weit verbreitete Erklärung „das Aussehen seines Daseins" ist kaum annehmbar, weil diese Wendung doch wohl zu gesucht und zugleich nichtssagend wäre. Mit der Vulgata zu übersetzen „vultum nativitatis suae", das Aussehen, welches

[1] Vgl. etwa Aug., In ps. 30 sermo 3, 1; in ps. 103 sermo 1, 4; in ps. 118 sermo 4, 3. Migne, P. lat. 36—37, 248 1338 1510.

[2] Greg. M., Moralia 2, 1. Migne, P. lat. 75, 553.

er von Geburt hat, scheint auch verfehlt, weil der Mann (ἀνήρ) nicht aussieht wie das neugeborene Kind. Anlaß zu dem Zusatz τῆς γενέσεως wird der Gedanke an die soeben erwähnte Wiedergeburt (ἀπεκύησεν V. 18) gegeben haben, und demgemäß wird unter ἡ γένεσις die ererbte Natur im Gegensatz zum Gnadenstande verstanden sein: „das Aussehen seiner Natur", sein natürliches Aussehen, seine äußere Erscheinung. In einem Erläuterungssatze wird V. 24 das „tertium comparationis" unterstrichen. Der Spiegelschauer betrachtete sich, versäumte es aber, das Bild sich zur Lehre zu nehmen und dies oder jenes an seiner Erscheinung zu ordnen oder zu verbessern, ist vielmehr davongegangen und vergaß alsbald, was er im Spiegel gesehen. So der, der das Wort hört, aber nicht befolgt: er zieht keinen Nutzen aus dem Worte, er läßt sich von andern Dingen in Anspruch nehmen und wird das Wort wohl bald vergessen. Das Perfektum ἀπελήλυθεν zwischen den Aoristen κατενόησεν und ἐπελάθετο will immerhin beachtet sein und soll wohl die Dauer des Vollendeten ausdrücken: er ist davongegangen und nicht mehr zurückgekehrt. Die Aoriste aber werden nicht als gnomische Aoriste aufzufassen und präsentisch zu übersetzen sein, weil nicht ein stetig sich wiederholender Hergang geschildert, sondern ein Gleichnis vorgeführt wird.

„Wer aber hineinschaut in das vollkommene Gesetz der Freiheit und dabei bleibt, wer nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Vollbringer des Werkes ist, der wird selig sein bei seinem Tun." Dem bloßen Hörer des Wortes wird der Befolger des Wortes gegenübergestellt. Aber das Bild vom Spiegel wird abgestreift. Aus dem vergeßlichen Beschauer wird ein „vergeßlicher Hörer" und statt eines aufmerksamen Beschauers tritt ein „Vollbringer des Werkes" auf. Nur in ὁ δὲ παρακύψας klingt das Bild noch nach. παρακύπτειν, „sich auf etwas hinabbücken, um es genau zu besichtigen", besagt mehr als κατανοεῖν (V. 23 f.), ein einläßliches und gründliches Beschauen. Der Gegenstand des Beschauens aber, vorhin „das

Wort", heißt nunmehr „das vollkommene Gesetz der Freiheit": νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας. Durch τὸν τῆς ἐλευθερίας wird νόμον τέλειον näher bestimmt; nicht „das vollkommene Freiheitsgesetz" im Unterschiede von einem unvollkommenen Freiheitsgesetz, sondern „das vollkommene Gesetz, welches das Freiheitsgesetz ist". Ein Gesetz ist das Wort oder das Evangelium, weil es Norm und Richtschnur ist, das vollkommene Gesetz ist es, im Gegensatze zum mosaischen Gesetze, weil es das Gesetz der Freiheit ist, und das Gesetz der Freiheit ist es, weil es den, der sich ihm unterstellt, frei macht von der Knechtschaft der Sünde. Der Herr sagte: „Wenn ihr bei meinem Worte bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Jünger und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen" (ἐλευθερώσει ὑμᾶς Joh. 8, 31 f.). Diese Freiheit ist die im Unterschiede von der „libertas naturae", dem natürlichen Freiheitsvermögen, so genannte „libertas gratiae", nicht sowohl eine besondere Beschaffenheit des Freiheitsvermögens als vielmehr ein von der Gnade getragener religiös-sittlicher Zustand, in welchem der Mensch mit mehr oder weniger vollkommener Entschiedenheit nur das Gute will. Aber mit v. Hofmann zu sagen, das Freiheitsgesetz sei das zum „eigenen Willen des Menschen gewordene", „Inhalt unseres eigenen Willens gewordene" Gesetz, erscheint bedenklich. Das würde auf eine „libertas gloriae" hinauslaufen, die nichts Böses mehr wollen kann, die aber, wie ihr Name besagt, dem Jenseits vorbehalten ist. Als Gesetz oder Richtschnur menschlicher Selbstbetätigung steht das Gesetz der Freiheit über unserem Willen, und wir werden, wie Jakobus selbst (2, 12) mahnt, „durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden". καὶ παραμείνας setzt die Schilderung des Befolgers des Gesetzes fort. Es ist der Gegensatz zu καὶ ἀπελήλυθεν V. 24 und erinnert von neuem an Joh. 8, 31: „wenn ihr bei meinem Worte bleibt", ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ. Der Befolger schaut in das Gesetz hinein, und anstatt alsbald davon zu gehen, verweilt er auch bei dem Gesetze, um es tiefer zu ergründen und allsei-

tiger auf sich anzuwenden. So kommt es, daß er „nicht ein vergeßlicher Hörer ist", ähnlich dem vergeßlichen Beschauer V. 24, „sondern ein Vollbringer des Werkes". ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς, Hörer der Vergeßlichkeit, ποιητὴς ἔργου, Täter des Werkes: die Ähnlichkeit der Form hebt die Gegensätzlichkeit der Sache. ποιητὴς ἔργου, in gewissem Sinne pleonastisch, dem deutschen „werktätig" vergleichbar, ist wuchtiger als ποιητὴς λόγου V. 22. Daß das Werk oder das Tun und Lassen gemeint ist, welches vom Gesetz gefordert wird, braucht nicht erst bemerkt zu werden. μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται ist nicht soviel als: Heil ihm bei seinem Tun, sondern, wie das Futurum ἔσται beweist, soviel als: er wird durch sein Tun die ewige Seligkeit erlangen (vgl. V. 12 und 21). ποίησις findet sich nur hier im Neuen Testamente.

Die Schlußverse 26—27 führen gleichsam in einer Momentaufnahme den vermeintlich Frommen und den wirklich Frommen vor. Es sind keine neuen Figuren, sondern Variationen des vergeßlichen Hörers und des Vollbringers des Werkes in V. 25. Die unerläßliche Notwendigkeit der Befolgung des Gesetzes will Jakobus noch einmal eingeschärft haben. Mit dieser, neuerdings namentlich durch Beyschlag vertretenen Auffassung dürfte die Frage nach dem Zusammenhange zwischen V. 26—27 und V. 22—25 gelöst sein. Dibelius sucht vergeblich nach irgend welcher inneren Verknüpfung. Belser fand nach dem Vorgang Cladders in V. 26—27 die angeblich in V. 9—25 vorbereitete „Ankündigung des Themas bzw. der einzelnen Teile" der folgenden Ausführung (vgl. Einl. S. 3).

„Wenn jemand meint ein Diener Gottes zu sein, aber seine Zunge nicht zügelt, sondern sein Herz betört, dessen Gottesdienst ist eitel." δοκεῖν wird auch im Neuen Testamente gern von falschen Ansichten oder Vorstellungen gebraucht: meinen, wähnen. θρησκός oder θρῆσκος hat sich sonstwo bisher nicht nachweisen lassen; dem häufiger vorkommenden θρησκεία aber ist zu entnehmen, daß θρησκός nicht sowohl auf die fromme

Gesinnung als vielmehr auf die Erfüllung der äußern religiösen oder kultischen Pflichten zielt: Diener oder Verehrer Gottes, Vulgata „religiosus". Dieser vermeintliche Diener Gottes weiß jedoch seine Zunge nicht im Zaum zu halten, vernachlässigt also die Mahnung „langsam zum Reden, langsam zum Zorne" (V. 19) und bekundet damit, daß er der Selbstzucht und der Nächstenliebe ermangelt und deshalb Gott nicht wohlgefallen kann. Hält er sich trotzdem für einen wahren Diener Gottes, gestützt auf die äußerliche religiöse Observanz, so betört er sein Herz oder, was dasselbe ist, betrügt sich selbst (wie V. 22). Sein Gottesdienst ist eitel, nichtig und wertlos.

Der θρησκεία in Anführungszeichen wird eine echte θρησκεία entgegengehalten, „ein reiner und makelloser Gottesdienst bei Gott und dem Vater". καθαρά und ἀμίαντος sind Synonyma und wollen sich wechselseitig stützen. „Bei Gott und dem Vater", in den Augen, nach dem Urteile des Allmächtigen und Allgütigen. Der Ausdruck „Gott und Vater", schon dem Alten Testamente nicht fremd (1 Chron. 29, 10; vgl. Weish. 2, 16), wird hier daran erinnern sollen, daß Gott aus reiner Liebe uns wiedergeboren und zu seinen Kindern erhoben hat (V. 18). Und worin besteht die echte θρησκεία? Darin, daß man Waisen und Witwen besucht in ihrer Bedrängnis, unbefleckt sich bewahrt von der Welt. Daß ἐπισκέπτεσθαι, „besuchen", soviel als Trost und Hilfe bringen bedeutet, wäre ohnehin nicht zu bezweifeln, wird aber auch durch die Beifügung ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν sichergestellt; Jakobus verlangt, was nicht zu übersehen, persönliche Hilfeleistung durch Wort und Tat gegen geistliche und leibliche Not. Fürsorge für Witwen und Waisen, die Bedürftigsten der Bedürftigen, predigten die Propheten des Alten Bundes ohne Unterlaß; der Psalmist (68, 6) nannte den Herrn den „Vater der Waisen und Sachwalter der Witwen"; der Sirazide (4, 10) mahnte: „Sei den Waisen wie ein Vater und ihrer Mutter wie ein Mann." Mit Recht aber hat Beda hervorgehoben, daß in und mit dem Besuch der Waisen und Witwen tätige Nächstenliebe überhaupt gefordert werde: „In eo quod pupillos et viduas

in tribulatione eorum visitare iussit, cuncta quae erga proximum misericorditer agere debemus insinuat." Ohne Verbindungspartikel[1] wird die Forderung angereiht, sich unbefleckt zu bewahren von der Welt. „Die Welt" ist, wie so oft im Neuen Testamente, die der Sünde verfallene und zur Sünde verleitende, unter der Herrschaft des Teufels stehende Welt oder Menschheit. Die Kinder Gottes sind aus dieser Welt herausgenommen (Joh. 17, 14 16), dem Verderben der Welt entronnen (2 Petri 1, 4; 2, 20), und wenn sie noch in der Welt weilen (Joh. 17, 11), so doch nur als Beisassen und Fremdlinge (1 Petri 1, 1; 2, 11), weil ihr Wandel im Himmel ist (Phil. 3, 20). Abkehr und Flucht vor der Welt ist das Kennzeichen des Christen, denn „Freundschaft mit der Welt ist Feindschaft gegen Gott" (4, 4). Es gilt also sich zu wehren gegen die verderblichen Einflüsse der Welt, sich abzusperren gegen „die Befleckungen der Welt" (τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου 2 Petri 2, 20). ἄσπιλος, „unbefleckt", der klassischen Gräzität noch unbekannt, wird auch von Petrus und von Paulus gebraucht, von letzterem gleichfalls in Verbindung mit τηρεῖν (1 Tim. 6, 14). Richtig wieder Beda: „In eo quod immaculatos nos ab hoc saeculo custodire praecepit, universa in quibus nos ipsos castos servare decet ostendit." In erster Linie richtet sich die Mahnung jedenfalls gegen die Laster der heidnischen Welt, insbesondere das Laster der Unzucht (vgl. 1 Petri 4, 3; Röm. 13, 13).

Warnung vor Menschendienerei (2, 1—13).

„(1) Meine Brüder, nicht mit Ansehen der Person sollt ihr den Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus haben. (2) Denn wenn ein Mann mit goldenem Ringe in prächtigem Kleide in eure Synagoge eintritt, es tritt aber auch ein Armer in schmutzigem Kleide ein, (3) und ihr schaut auf den,

[1] Die Vulgata hat ein „et" eingeschoben: „et immaculatum se custodire ab hoc saeculo".

der das prächtige Kleid trägt, und sagt: Du setze dich hierhin bequem, und zu dem Armen sagt ihr: Du stelle dich dorthin oder setze dich unter meinen Fußschemel, (4) seid ihr da nicht in eurem Innern in Zweifel geraten und Richter von bösen Gedanken geworden? (5) Hört, meine geliebten Brüder! Hat nicht Gott die Armen vor der Welt auserwählt zu Reichen im Glauben und Erben des Reiches, welches er denen verheißen hat, die ihn lieben? (6) Ihr aber habt den Armen verunehrt. Sind es nicht die Reichen, welche euch vergewaltigen? und schleppen nicht sie euch vor die Gerichte? (7) Lästern nicht sie den schönen Namen, der über euch angerufen worden?"

Daß mit dieser Warnung vor Menschendienerei das Mahnwort „unbefleckt von der Welt" 1, 27 wieder aufgenommen und weiter ausgeführt werde, wie Cladder und Belser behaupten, ist kaum glaublich. Man muß, um eine solche Verbindung herzustellen, unter „der Welt" 1, 27 weltliche Anschauungen und Grundsätze im weitesten Sinne verstehen und dann in der Menschendienerei die eigentliche weltliche Gesinnung erkennen. Allein 1, 27 handelt es sich, wie gesagt, zunächst um die Flucht vor den heidnischen Lastern, insbesondere vor dem Laster der Unzucht, und 2, 1 ff. wird die Menschendienerei, wie wir sehen werden, in keiner Weise als etwas spezifisch Weltliches hingestellt. Es setzt vielmehr, nachdem 1, 27 die voraufgehende Versgruppe zum Abschluß gekommen, 2, 1 eine neue Gedankenreihe ein.

„Meine Brüder, nicht mit Ansehen der Person sollt ihr den Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus haben." προσωπολημψία, wiederum den Klassikern völlig fremd, aus dem Hebräischen durch Vermittlung der Siebzig in die Sprache des Neuen Testamentes übergegangen, ist soviel als Parteilichkeit, Rücksichtnehmerei, vor allem vonseiten des

Richters, der auf die Person sieht und nicht lediglich die Sache im Auge hat. Hier ist nach Ausweis der folgenden Verse speziell die ungerechte Bevorzugung des Reichen vor dem Armen gemeint. Der Plural προσωπολημψίαι geht auf verschiedene Arten oder auch auf verschiedene Fälle unstatthafter Rücksichtnahme; die Vulgata ist bei dem Singular „personarum acceptio" geblieben. „Mit Ansehen der Person den Glauben haben" kann nur heißen: den Glauben mit Ansehen der Person verbinden, trotz des Glaubens Ansehen der Person treiben. Der Imperativ ἔχετε verlangt also: euer Glaube halte sich frei von Ansehen der Person, eures Glaubens wegen hütet euch vor Ansehen der Person. Oder sollte ἔχετε, wie manche Erklärer glauben, als Indikativ und der Satz als Frage zu fassen sein: „habt ihr etwa bei Ansehen der Person den Glauben?" womit gesagt sein würde: Ansehen der Person ist mit dem wahren Glauben unvereinbar. So zutreffend indessen der Gedanke wäre, eine Frage müßte doch irgendwie angebahnt oder vermittelt sein, während des Glaubens sowohl wie der Menschendienerei noch gar keine Erwähnung geschah. Für einen Imperativ ἔχετε spricht auch der Umstand, daß 3, 1 wiederum ein Imperativ (γίνεσθε) einen neuen Abschnitt einleitet. Hart und schwierig ist die Wendung τὴν πίστν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. Die Schlußworte τῆς δόξης unmittelbar mit τὴν πίστιν zu verbinden: „den Glauben an die Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus", ist zweifellos unzulässig. Damit würde der Wortstellung Hohn gesprochen und auch der Gegenstand des Christenglaubens verschoben. Nicht weniger unannehmbar ist der Versuch, die Worte Ἰησοῦ Χριστοῦ auseinanderzureißen: „an unsern Herrn Jesus, den Christus (Messias) der Herrlichkeit". Durch stehenden Sprachgebrauch ist „Jesus Christus" zu einer unzertrennlichen Einheit verschmolzen. Viele Ausleger wollen in τῆς δόξης einen zweiten von τοῦ κυρίου abhängigen Genitiv (neben ἡμῶν) erblicken: „den Glauben an unsern Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit". Aber warum sollte Jakobus in diesem Falle nicht vielmehr

τοῦ κυρίου ἡμῶν τῆς δόξης Ἰησοῦ Χριστοῦ geschrieben haben? Richtiger wird es sein, τῆς δόξης als Genitiv der Eigenschaft mit der ganzen Titulatur τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ zu verbinden: „an unsern Herrlichkeitsherrn oder Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus". Apg. 7, 2 wird Gott ὁ θεὸς τῆς δόξης, 1 Kor. 2, 8 wird Christus ὁ κύριος τῆς δόξης genannt. Auf alle Fälle ist ἡ δόξα die himmlische Glorie Christi, und auf sie wird hier hingewiesen, um anzudeuten, daß diese Glorie alle menschliche Macht und Größe erblassen macht und deshalb der Glaube an den verherrlichten Herrn die Rücksichtnahme auf irdischen Glanz und Reichtum verbietet. Spätere Ausführungen (5, 1—11) werden bezeugen, daß Jakobus die Ankunft Christi in seiner Herrlichkeit zum Weltgerichte von einer sehr nahen Zukunft erwartet hat. Bald, dürfen wir ihn hier sagen lassen, wird das Erscheinen des Herrn der Herrlichkeit alle weltliche Herrlichkeit in ihrer ganzen Nichtigkeit entlarven.

Der allgemeinen Warnung wird ein Beispiel von Menschendienerei angeschlossen, und zwar ein recht krasses Beispiel, welches offenbar selbst schon abschreckend wirken soll. Mit einem ἐάν eingeführt, wird dieser Fall auch nur als möglich dargestellt. Der Schauplatz ist die Synagoge der Leser, συναγωγὴ ὑμῶν, Vulgata „conventus vester". Das Wort συναγωγή dient im Neuen Testamente ebenso wie bei den Siebzig als terminus technicus zur Bezeichnung der gottesdienstlichen Versammlung oder Versammlungsstätte der Juden. Hier ist an eine Stätte, ein Lokal zu denken, weil nicht nur von einem „Eintreten", εἰσέρχεσθαι, sondern auch von einem Anweisen der Plätze die Rede ist. Doch steht nicht ein jüdisches, sondern ein christliches Versammlungslokal in Frage, weil es συναγωγὴ ὑμῶν, also Eigentum der christlichen Leser genannt wird, und die christlichen Leser auch Hausrecht üben, insofern sie es sind, die die Plätze bestimmen. Durch die Judenchristen ist das Wort συναγωγή von den jüdischen auf die christlichen Versammlungen und Versammlungshäuser über-

tragen worden. Es mag ja auch manches dieser Häuser aus einem jüdischen ein christliches geworden sein. Gerade dort, wohin der Jakobusbrief vermutlich zunächst gerichtet war, in Zölesyrien, haben nach dem ersten christlichen Pfingstfeste vielleicht auch ganze Judengemeinden das Christentum angenommen und ihre Synagoge nunmehr als Kirche benützt. συναγωγή an unserer Stelle verrät die judenchristliche Herkunft des Briefes; ἐκκλησία wird 5, 14 von der christlichen Gemeinde gebraucht[1]. Es treten zwei Fremde in die Synagoge ein, ein ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ und ein πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι, ein Mann mit goldenem Ringe in prächtigem Kleide und ein Armer in schmutzigem Kleide. χρυσοδακτύλιος ist sonst nicht nachzuweisen, ist aber sicher soviel als mit „goldenem Ringe", sei es nun nach der gewöhnlichen Erklärung aus χρυσός und δακτύλιος zusammengezogen, also zunächst „Goldring", dann jemand mit goldenem Ringe, sei es nach Schegg als Adjektivbildung von einem vorausgesetzten χρυσοδάκτυλος zu betrachten, also zunächst „goldfingerig", dann jemand mit goldenem Ringe am Finger; vgl. χρυσόχειρ, zunächst „Goldhand", dann jemand mit goldenem Ringe an der Hand. Durch die Worte εἰς συναγωγὴν ὑμῶν wurde bereits ein Strich gezogen zwischen den beiden Besuchern und den Eigentümern der Synagoge, und indem die Besucher sich nach einem Platze umsehen, geben sie selbst zu erkennen, daß sie nicht heimatsberechtigt in der Synagoge sind. Es sind also entweder auswärtige Christen, die als Gäste am Gottesdienst teilnehmen wollen, oder Nicht-Christen, die Interesse für den christlichen Gottesdienst haben oder Bereitwilligkeit bekunden, Christen zu werden. Auch Paulus spricht gelegentlich von „Ungläubigen" (ἄπιστοι), welche dem

[1] Näheres zur Geschichte des Wortes συναγωγή bei E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2⁴ (Leipzig 1907) 504 ff. 517 ff. Vgl. H. Leclercq bei Cabrol-Leclercq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 4, 2 (Paris 1921) 2282 ff.

christlichen Gottesdienst beiwohnen (1 Kor. 14, 23). Auf unsere beiden Fremden wird zu V. 6 zurückzukommen sein.

Der Reiche findet überaus freundliche Aufnahme. Die Brüder oder die Gemeindevorsteher, etwa die Diakonen, „schauen auf den, der das prächtige Kleid trägt, und sagen: Du setze dich hierhin bequem“ [1]. Mit ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπράν wird hervorgehoben, daß es die äußere Erscheinung des Mannes ist, welche Aufmerksamkeit erregt und eine gewisse Spannung auslöst. κάθου vertritt in der biblischen Gräzität das attische κάθησο. Dem Armen hingegen wird gesagt: „Du stelle dich dorthin oder setze dich unter meinen Fußschemel.“ ἤ = oder wenn du sitzen willst. Statt ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου haben einige Texteszeugen (darunter cod. A) ὑπὸ τὸ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου, Vulgata „sub scabello pedum meorum“, eine Lesart, die „aus der unwillkürlichen Erinnerung an den vielzitierten Ps. 109, 1“ zu erklären sein wird (Dibelius). In Wirklichkeit wird es einen Sitz, wenigstens einen Einzelsitz, wie τὸ ὑποπόδιόν μου ihn voraussetzt, mit einem Fußschemel in der Synagoge überhaupt nicht gegeben haben, und noch weniger wird es irgend einem Besucher jemals zugemutet worden sein, sich unter einen Schemel zu setzen. ὑπό ist aber „unter“, nicht, wie neuerdings oft übersetzt wurde, „unten an“, und die (auch durch cod. B^3 vertretene) Lesart ἐπί, „an“, ist jedenfalls nur aus dem Anstoß geboren, den ὑπό bereitete. Es handelt sich eben, wie schon angedeutet, um eine imaginäre Szene, die mit Absicht derb und grell ausgemalt wird.

V. 4 bildet den Nachsatz zu dem Vordersatz V. 2—3 und enthält die Kritik des Verfassers über den vorgetragenen Fall, in eine Frage eingekleidet, aber eine Frage, die durch οὐ eingeleitet wird, also eine bejahende Antwort schon in sich schließt: „Seid

[1] In der jüdischen Synagoge saß man zur Zeit Christi „in bestimmter Ordnung, die angesehensten Gemeindeglieder auf den ersten Sitzen, die jüngeren hinten; Frauen und Männer vermutlich getrennt“. Schürer a. a. O. 2^4, 526 f.

ihr da nicht in eurem Innern in Zweifel geraten und Richter von bösen Gedanken geworden?" Die Schreibweise καὶ οὐ statt οὐ ist schon auf Grund des Zeugenverhörs zugestandenermaßen abzulehnen und durch den Zusammenhang gänzlich ausgeschlossen. διακρίνεσθαι ist wie 1, 6 soviel als: in Zweifel geraten; unglücklich übersetzt die Vulgata διεκρίθητε mit „iudicatis", nicht minder unglücklich Dibelius: „ihr habt euch untereinander geschieden" (statt „ihr seid mit euch selbst uneins geworden"). Zu ἐν ἑαυτοῖς = ἐν ὑμῖν αὐτοῖς vgl. Mark. 11, 23: διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Sie sind in ihrem Innern in Zweifel geraten, indem sie, nach Ausweis ihres Verhaltens, an ihrem Glauben (ἡ πίστις V. 1) irre wurden, welch letzterer den alleinigen Wert der ewigen Güter und die Nichtigkeit alles zeitlichen Besitzes predigt. Weil sie aber in Zweifel gerieten, sind sie auch Richter von bösen Gedanken, κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν, geworden, indem sie, gleichfalls nach Ausweis ihres Verhaltens, über die beiden Besucher richteten und sich dabei von bösen Gedanken, von unchristlichen Grundsätzen, von Rücksichtnehmerei leiten ließen. διαλογισμῶν πονηρῶν ist wiederum der Genitiv der Eigenschaft, vgl. Luk. 18, 6: ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας, „der ungerechte Richter". Der immerhin etwas auffällige Ausdruck κριταὶ δ. π. mag durch ein bewußtes Wortspiel im Anschluß an das voraufgehende διεκρίθητε bedingt sein. Es ist demnach die Rücksichtnehmerei, die Jakobus verurteilt, die ausgesuchte Zuvorkommenheit gegenüber dem Reichen, bloß weil er reich, und die lieblose Geringschätzung gegenüber dem Armen, bloß weil er arm ist.

V. 5—7 begründet er den V. 4 erhobenen Vorwurf, nachdem er zuvor, ähnlich wie 1, 16, um volle Aufmerksamkeit gebeten: „Hört, meine geliebten Brüder!" Gott, lautet die wohl zu beherzigende Wahrheit, hat vielmehr die Armen vor den Reichen bevorzugt. „Hat nicht Gott die Armen vor der Welt auserwählt (ἐξελέξατο) zu Reichen im Glauben und Erben des Reiches, welches er denen verheißen hat, die ihn lieben?" In demselben Sinne schrieb Paulus: „Das Törichte der Welt

hat Gott auserwählt (ἐξελέξατο), um die Weisen zu beschämen, und das Schwache der Welt hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen, und das Niedriggeborene der Welt und das Verachtete hat Gott auserwählt, das Nichtseiende, um das Seiende zunichte zu machen" (1 Kor. 1, 27 f.). Gleichsam apostolische Kommentare zu den Worten des Herrn: „Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich" (Matth. 5, 3); „Armen wird die frohe Botschaft verkündet" (Matth. 11, 5). τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ sind die für die Welt oder vor der Welt, d. h. nach dem Urteile der Welt Armen (eine Art dativus commodi), nicht die an der Welt oder an den Gütern der Welt Armen (Dativ der näheren Bestimmung). Zwei Varianten zu τῷ κόσμῳ sind abzuweisen: das nur gelegentlich auftretende ἐν τῷ κόσμῳ, „in hoc mundo" Vulgata, ist glättende Verschlimmbesserung; das weiter verbreitete τοῦ κόσμου mag dem τοῦ κόσμου 1 Kor. 1, 27 f. nachgebildet sein. Die Armen vor der Welt hat Gott auserwählt zu Reichen im Glauben; πτωχούς, πλουσίους ist ein hübsches Oxymoron; πλουσίους ἐν πίστει ist nicht reich an Glauben oder im Besitze großen Glaubens befindlich, sondern reich im Glauben oder durch den Glauben, d. h. reich durch den Besitz des Glaubens bzw. der durch den Glauben erlangten Heilsgüter, Gotteskindschaft, Friede, Freude. Diese Güter sind jedoch nach Paulus nur der „Erstling des Geistes" (Röm. 8, 23), denn die Kinder Gottes sind auch Erben Gottes (Röm. 8, 17). Dementsprechend fährt Jakobus fort: καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς (attrahiert aus ἥν) ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Erben des Reiches aber ist nichts anderes als Empfänger des „Kranzes des Lebens, welchen er denen verheißen hat, die ihn lieben" (1, 12). Ganz verkehrt war es, den Artikel vor πτωχούς auch noch zu πλουσίους und κληρονόμους zu ziehen und zu erklären: „Die, die für die Welt arm, an Glauben reich und des von Gott verheißenen Königreichs Erben sind, hat Gott sich erlesen" (v. Hofmann). Die Armen, sagt Jakobus, hat Gott auserwählt, Reiche und Erben zu sein (εἰς τὸ εἶναι Röm. 8, 29 oder εἶναι Eph. 1, 4).

So also hat Gott die Armen ausgezeichnet. „Ihr aber habt den Armen verunehrt“ oder verächtlich behandelt, indem ihr nämlich laut V. 3 zu ihm sagtet: Du stelle dich dorthin oder setze dich unter meinen Fußschemel. Den Singular τὸν πτωχόν als ein Kollektivum zu fassen und dann sogar zu übersetzen: „ihr pflegt eure Armen schlecht zu behandeln“ (Dibelius), wird schon durch den Aorist ἠτιμάσατε unmöglich gemacht. „Der Arme“ ist der Arme in dem vorhin angeführten Beispiel. Als Armer gehört er nach V. 5 zu den besondern Lieblingen Gottes, zu jenen Menschen, die dem Evangelium am meisten Verständnis und Empfänglichkeit entgegenbringen. Als Christ wird er damit noch nicht gezeichnet, eher vielleicht als berufener Anwärter der christlichen Heilsgüter. Es will nur betont werden, daß das Verhalten der Brüder gegen diesen Armen in schreiendem Widerspruch steht zu dem Verhalten Gottes gegen die Armen. Aber auch die Zuvorkommenheit gegen den Mann mit goldenem Ringe in prächtigem Kleide ist nicht zu rechtfertigen, erscheint vielmehr sehr ungeziemend, weil gerade die Reichen dem Christentum und den Christen sich feindlich gegenüberzustellen pflegen. Damit wird, um das vorwegzunehmen, der Mann mit goldenem Ringe nicht schon den christenfeindlichen Reichen zugezählt; ein solcher wird ja auch schwerlich den Fuß in die Synagoge gesetzt haben und sicher nicht seines prächtigen Kleides wegen in der geschilderten Weise aufgenommen worden sein. Es sind die Reichen im großen und ganzen, von denen, unter Berufung auf die persönliche Erfahrung der christlichen Leser, gesagt oder gefragt wird: „Sind es nicht die Reichen, welche euch vergewaltigen? und schleppen nicht sie euch vor die Gerichte?“ καταδυναστεύειν, „per potentiam opprimere“ Vulgata, bezieht sich wohl auf ungerechte Behandlung und gewalttätige Bedrückung armer christlicher Lohnarbeiter (vgl. 5, 4) oder auch Sklaven (vgl. 1 Petri 2, 20). ἕλκειν εἰς κριτήρια weist unzweideutig auf behördliche Verhaftungen, Vernehmungen, Verurteilungen hin, zu welchen Reiche vermöge ihrer sozialen

Übermacht den Anstoß gaben. Unter κριτήρια können an und für sich sowohl heidnische wie jüdische Gerichte verstanden sein. Christliche Gerichte bleiben natürlich außer Betracht, und Verfolgungen der Christen vonseiten der römischen Staatsgewalt hat es zu der hier in Frage kommenden Zeit nicht gegeben. So wird man auf die aus dem Neuen Testament sattsam bekannten jüdischen Synagogengerichte (Matth. 10, 17. Apg. 9, 2; 26, 10 f. usw.) geführt, welche auch bürgerliche Rechtsstreitigkeiten aller Art vor ihr Forum zogen[1]. Es würde an eine wenigstens vorherrschend jüdische und christenfeindliche Synagoge oder Gemeinde zu denken sein, bei der ein reicher Jude Klage erhebt gegen einen armen Judenchristen, und in der Tat treten V. 7 unverkennbar reiche Juden als haßerfüllte Gegner des Christentums auf.

„Lästern nicht sie den schönen Namen, der über euch angerufen worden?" Die Redeweise τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς ist dem Alten Testament entlehnt. Über Israel war der Name Jahves genannt oder angerufen, und damit war Israel Jahve als Eigentum zugesprochen und in Jahves Dienst gestellt worden (Deut. 28, 10. Is. 43, 7. Jer. 14, 9 usw.). So ward bei der Taufe („auf den Namen Jesu" Apg. 2, 38; 10, 48) über die Christen der Name Jesu angerufen, und sie wurden damit Jesus zu eigen gegeben und zu Dienern Jesu gestempelt. καλόν ist hier soviel als herrlich, erhaben. Der Name Jesu galt so sehr als „der Name über jeden Namen" (Phil. 2, 9), daß gelegentlich statt „Jesus" oder „der Name Jesu" einfach τὸ ὄνομα gesagt wird (Apg. 5, 41. 3 Joh. 7), ähnlich wie in dem rabbinischen Schrifttum „der Name" (השם) statt „Gott" oder „Jahve"[2]. Es darf also nicht etwa der Name Χριστιανοί unter dem „schönen Namen" verstanden werden. βλασφημοῦσιν steht in seinem eigentlichen Sinne: mit Worten lästern, schmähen, beschimpfen. Die früher hin und wieder vertretene uneigentliche Auffassung: durch die Tat, durch den Lebenswandel dem

[1] Vgl. Schürer a. a. O. 2[4], 261.

[2] Strack-Billerbeck a. a. O. 3, 779; vgl. 2, 316 ff.

schönen Namen Unehre machen (vgl. Röm. 2, 23 f.), ruhte auf der gänzlich haltlosen Voraussetzung, daß schlechte Christen beschuldigt würden, den Namen zu lästern. Es sind ja augenscheinlich Christenfeinde, welche den Namen lästern, weil er der über die Christen angerufene Name ist. Diese Christenfeinde aber sind wohl ohne Zweifel Juden. In den jüdischen Synagogen war das Lästern (βλασφημεῖν) des Namens Jesu schon zu Paulus' und schon zu Saulus' Zeiten heimisch (Apg. 18, 6; 26, 11; vgl. 1 Kor. 12, 3). Später pflegten die Juden, wie die Kirchenväter seit Justin dem Märtyrer häufig bezeugen, beim täglichen Gottesdienst jedesmal auch Verwünschungen gegen die Christen auszusprechen: „Usque hodie", sagt Hieronymus, „perseverant in blasphemiis et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum Christianum." [1]

„(8) Wenn ihr dagegen das königliche Gesetz erfüllt gemäß der Schrift: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, so handelt ihr recht. (9) Wenn ihr aber Rücksichtnehmerei treibt, so tut ihr Sünde, indem ihr von dem Gesetze als Übertreter erwiesen werdet. (10) Denn wer das gesamte Gesetz beobachtet, gegen ein (Gebot) aber sich verfehlt, hat sich an allen (Geboten) versündigt. (11) Denn der, der gesagt hat: du sollst nicht ehebrechen, hat auch gesagt: du sollst nicht töten. Wenn du aber nicht ehebrichst, wohl aber tötest, bist du ein Übertreter des Gesetzes geworden. (12) So redet und so handelt, wie solche (reden und handeln müssen), die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. (13) Denn das Gericht ist ohne Erbarmen für den, der nicht Erbarmen geübt; Erbarmen rühmt sich wider Gericht."

---

[1] Hier., In Isaiam 5, 18 f. Andere Zeugnisse bei Schürer a. a. O. 2^4, 544.

Den Übergang von V. 7 zu V. 8 ff. pflegt man gern durch die Unterstellung zu vermitteln, daß Jakobus einer Einrede vonseiten der Leser zuvorkommen wolle. Die Leser hätten versuchen können, das V. 3 beschriebene Verfahren gegen den Reichen durch Verweis auf das Gebot der Nächstenliebe zu rechtfertigen. Demgegenüber erkläre nun Jakobus, die Beobachtung des Gebotes der Nächstenliebe sei sehr anerkennenswert (V. 8), Menschendienerei jedoch verstoße gegen das Gesetz (V. 9). Aber jene Einrede ist doch weit hergeholt und wird schwerlich irgend einem Leser in den Sinn gekommen sein, um so weniger, als das gerügte Verfahren gegen den Armen offensichtlich dem Liebesgebot zuwiderlief. Auf dieses Gebot weist Jakobus hin, um seine Rüge von neuem zu unterstreichen oder der Menschendienerei das vom Gesetz geforderte Verhalten gegenüberzustellen. Menschendienerei, lautet seine Argumentation, ist erstens mit den Grundsätzen des christlichen Glaubens nicht zu vereinbaren (V. 1—7) und wird zweitens durch das Gebot der Nächstenliebe verpönt (V. 8—13).

„Wenn ihr dagegen das königliche Gesetz erfüllt gemäß der Schrift: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, so handelt ihr recht." Die Partikel μέντοι hat stets adversative Bedeutung: jedoch, obgleich, freilich. νόμον βασιλικόν wird immer wieder gedeutet als das Gebot, welches König Christus gegeben hat, oder, jedenfalls besser, als das Gebot, welches Christus für das erste und größte aller den Nächsten betreffenden Gebote erklärt (Matth. 22, 33 ff. u. Parall.) und dadurch gewissermaßen mit königlicher Würde umkleidet hat. Doch erheben sich verschiedene Bedenken. Es ist nicht von einem Gebote (ἐντολή), sondern von einem Gesetze die Rede, und es wird nicht ein Wort des Herrn, sondern ein Wort des alttestamentlichen Gesetzes, nämlich Lev. 19, 18 zitiert, und diese Gesetzesvorschrift wird V. 10 f. nicht als die die andern überragende Vorschrift, sondern als eine Vorschrift neben andern behandelt. Demgemäß wird νόμος βασιλικός nicht ein Gebot des Herrn, sondern das alttestamentliche Gesetz sein

(so auch Dibelius); Jakobus sagt ebenso wie Paulus häufiger νόμος statt ὁ νόμος (siehe V. 11 f. u. 4, 11)[1]. „Königlich" kann nichts anderes sein als von königlicher Hoheit, und dieses Prädikat will die Beobachtung des Gesetzes empfehlen bzw. belobigend anerkennen. Der Grund seiner Hoheit liegt darin, daß es Ausfluß und Ausdruck des heiligen Willens Gottes ist: „Das Gesetz ist heilig und das Gebot (jedes einzelne Gebot) ist heilig und gerecht und gut" (Röm. 7, 12). κατὰ τὴν γραφήν dient nur zur Einführung der in Frage kommenden Gesetzesstelle, wie wenn es hieße: das Gesetz an der Stelle, wo geschrieben steht; fälschlich haben einige Minuskelhandschriften κατὰ τὰς γραφάς, Vulgata „secundum scripturas".

„Wenn ihr aber Rücksichtnehmerei treibt, so tut ihr Sünde, indem ihr von dem Gesetze als Übertreter erwiesen werdet." Das Verbum προσωπολημπτεῖν kommt sonst nirgendwo mehr vor und mag erst von Jakobus aus dem Substantiv προσωπολημψία (V. 1) heraus gebildet worden sein. ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε bildet den volltönenden Gegensatz zu καλῶς ποιεῖτε V. 8. Mit ὑπὸ τοῦ νόμου wird auf das V. 8 angezogene Gesetz zurückgegriffen, und ὁ νόμος ist also sonder Zweifel das alttestamentliche Gesetz (siehe zu V. 8). Ein κατὰ τὴν γραφήν fehlt hier, eine bestimmte Gesetzesstelle wird nicht zitiert. Denkt Jakobus hier an das Gesetz im allgemeinen oder das Gesetz als Ganzes und nicht an ein einzelnes Gesetzeswort? Da er V. 10, im engsten Anschluß an V. 9, die Rücksichtnehmerei als Verfehlung gegen ein Gebot bezeichnet, so hat er V. 9 sicher ein Einzelgebot, also wahrscheinlich auch eine Einzelstelle im Auge. Welche Stelle wird es sein? Etwa, wie Spitta behauptet, die Stelle Lev. 19, 15: „Du sollst weder für einen Armen Partei ergreifen noch einen Mächtigen begünstigen, mit Gerechtigkeit sollst du deinen Nächsten richten"? Nein.

[1] Wenn V. 9 der Artikel steht, während V. 8 der Artikel fehlte, so soll V. 9 auf das V. 8 erwähnte Gesetz zurückverwiesen werden, um damit hervorzuheben, daß dasselbe Gesetz die Nächstenliebe gebietet (V. 8), die Rücksichtnehmerei aber verbietet (V. 9).

Oder etwa, wie andere vermutet haben, die Stelle Deut. 16, 19: „(Die Richter und Amtmänner) sollen nicht auf die Person sehen und kein Geschenk annehmen"? Auch nicht. Das Gute liegt viel näher. Jakobus hat die Stelle im Auge, deren Wortlaut schon V. 8 angeführt ward und deshalb V. 9 nicht wiederholt zu werden brauchte: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Diese Stelle verurteilt allerdings jede Rücksichtnehmerei, weil diese zu Gunsten des einen dem andern Unrecht tut. Wer also Rücksichtnehmerei treibt, wird durch das Liebesgebot der Sünde überführt und als Übertreter erwiesen. παραβάτης ist nach dem Gesagten Übertreter des Liebesgebotes, damit zugleich aber, wie freilich erst V. 10 zeigt, Übertreter des Gesetzes überhaupt oder des ganzen Gesetzes (παραβάτης νόμου V. 11).

„Denn wer das gesamte Gesetz beobachtet, gegen ein (Gebot) aber sich verfehlt, hat sich an allen (Geboten) versündigt." Die Lesart ὅστις γάρ scheint auf griechischem Boden unbestritten geblieben zu sein, während die Vulgata „quicumque autem" hat. Dagegen schwankt die griechische Überlieferung zwischen dem Konjunktiv τηρήσῃ, πταίσῃ (auch in ℵ B C) und dem Indikativ τηρήσει, πταίσει. Der Konjunktiv würde von einem ausgelassenen ἄν abhängig sein und hätte an und für sich nichts Befremdendes, könnte aber auf einer Korrektur beruhen. Zu ἑνί ist „Gebot", zu πάντων „Gebote" zu ergänzen. ἔνοχος wird mit dem Genitiv der Sache verbunden, gegen die man sich vergeht (ebenso 1 Kor. 11, 27). Wie aber soll die Übertretung eines Gebotes eine Verfehlung gegen alle Gebote sein? Im Jahre 415 befrug Augustinus brieflich Hieronymus über den Sinn dieses Satzes[1]. Er, der Briefschreiber, glaube erklären zu sollen: „Qui totam legem servaverit, si in uno offenderit, fit omnium reus, quia contra caritatem facit unde tota lex pendet (cf. Matth. 12, 40. Rom. 9, 10); reus itaque fit omnium faciendo contra eam in qua pendent omnia." Ob der gelehrte Bibelkenner von Bethlehem eine bessere Erklärung wisse.

[1] Aug., Epist. 167 = Hier., Epist. 132. Vgl. Aug., Retract. 2, 45.

Hieronymus anerkannte in warmen Worten die Darlegung Augustins, lehnte jedoch aus nicht recht durchsichtigen Gründen ein weiteres Eingehen auf den Fragepunkt ab[1]. Beda schloß sich bis aufs Wort an Augustinus an[2]. Augustinus aber hatte, wie die Alten es so oft taten, den Zusammenhang des Textes außer acht gelassen. Da Jakobus V. 11 begründend fortfährt: „Denn der, der gesagt hat: du sollst nicht ehebrechen, hat auch gesagt: du sollst nicht töten", so erhellt ohne weiteres, daß die unzerreißbare Einheit aller Gebote nicht darin gründet, daß sie Abzweigungen oder Ausstrahlungen des einen Gebotes der Liebe sind, sondern darin, daß sie von einem und demselben gesetzgeberischen Willen getragen werden. Dementsprechend Thomas von Aquin: „Alle Gebote des Gesetzes stammen von einem und demselben, und in jeder Sünde wird ein und derselbe Gott verachtet; deshalb kann Jakobus sagen: ‚qui offendit in uno, factus est omnium reus', weil in jeder Sünde jene Verachtung Gottes liegt, die das Wesen aller Sünde ausmacht."[3] Daraus folgt nicht, daß die Übertretung eines Gebotes ebenso schuld- und strafbar sei wie die Übertretung aller Gebote, auch nicht, daß die eine Sünde ebenso schwer sei wie die andere. Die letztere Ansicht, die von den Stoikern vertreten wurde, hat schon Augustinus in dem erwähnten Briefe an Hieronymus eingehend bekämpft. Jakobus will ja auch nur beweisen, daß die Rücksichtnehmerei ebenso wie jede andere Sünde zum Übertreter mache.

„Denn der, der gesagt hat: du sollst nicht ehebrechen, hat auch gesagt: du sollst nicht töten." Als Beispiele für

---

[1] Hier., Epist. 134 = Aug., Epist. 172.

[2] Auch Pseudo-Ökumenius gibt demselben Gedanken Ausdruck: alle Gebote sind zusammengefaßt in dem Gebot der Liebe und in und mit dem Gebot der Liebe werden alle Gebote verletzt. Der Ökumenius-Text bei Migne, P. gr. 119, 476 und der Theophylakt-Text ebd. 125, 1153 weichen übrigens stark voneinander ab.

[3] Thom. Aqu., S. th. 1, 2, q. 73, 1 ad 1. — Man verglich zu Jak. 2, 10 Livius, Ab urbe cond. 34, 3: „Unam tollendo legem ceteras infirmatis." Entferntere Parallelen aus Talmud und Midrasch bei Strack-Billerbeck a. a. O. 3, 755.

die einheitliche Herkunft und die einheitliche Autorität aller Gebote werden die zwei ersten der auf den Nächsten bezüglichen Gebote des Dekalogs aufgerufen. In der früheren Rezension des Dekalogs (Ex. 20, 13 f.) treten diese zwei Gebote in umgekehrter Reihenfolge auf, in der späteren Rezension (Deut. 5, 17 f.) in der von Jakobus innegehaltenen Ordnung. Wer eines dieser Gebote übertritt, lehnt sich gegen den Willen Gottes auf und rüttelt damit auch an dem andern Gebote, welches gleichfalls auf dem Willen Gottes beruht. „Wenn du aber nicht ehebrichst, wohl aber tötest, bist du ein Übertreter des Gesetzes geworden", παραβάτης νόμου, Übertreter des Gesetzes schlechtweg, weil Verächter des Willens Gottes. Womit bewiesen ist, daß man auch durch Versündigung gegen das Liebesgebot (V. 8) ein Übertreter des Gesetzes wird, mag man gleich andere Gebote beobachten.

„So redet und so handelt, wie solche (reden und handeln müssen), die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen." Ein drohender Ausblick: hinter dem Gesetze Gottes steht das Gericht Gottes. Das „Reden und Handeln" ist das Handeln in Wort und Werk, umspannt also das gesamte Tun und Lassen. Alles soll in Einklang gebracht werden mit dem Gesetze. Das zweimalige οὕτως wird inhaltlich näher bestimmt durch das folgende ὡς: wie es solchen geziemt, die „durch das Gesetz", d. h. auf Grund des Gesetzes gerichtet werden sollen, μέλλοντες κρίνεσθαι, sonderbar die Vulgata „incipientes iudicari". Andere wollen οὕτως auf das Vorhergehende zurückbezogen wissen: so, wie gesagt worden, redet und handelt, da ihr durch das Gesetz gerichtet werden sollt. Aber V. 1—11 ist keine Anweisung über das rechte Reden und Handeln gegeben, sondern nur ein unrechtes Verhalten geschildert und verurteilt worden. Das Gesetz der Freiheit ist, wie wir zu 1, 25 hörten, das christliche Sittengesetz, dem der Mensch dienen soll, um frei zu werden. Das aber ist kein anderes als das nach V. 11 erwähnte Gesetz, dem die zwei Gebote entnommen wurden. Denn der Dekalog oder das alttestament-

liche Moralgesetz mußte auch im Neuen Bunde seine Geltung behalten, weil es, abgesehen von den Bestimmungen über die bildliche Darstellung Jahves und über die Sabbatfeier, mit dem Inhalt des Naturgesetzes, das vom Schöpfer schon in die Menschennatur gelegte Sittengesetz, zusammenfällt.

Das besondere Kennzeichen gesetzmäßigen und gottgefälligen Wandels sind Werke der Barmherzigkeit, weshalb ja auch 1, 27 als Merkmal wahrer Frömmigkeit vor allem der Besuch von Waisen und Witwen genannt ward. „Denn das Gericht ist ohne Erbarmen für den, der nicht Erbarmen geübt; Erbarmen rühmt sich wider Gericht.“ Der Ausdruck ist von ungewöhnlicher Gedrungenheit und Wucht. Die erste Vershälfte steht vielleicht unter dem Eindruck der Parabel vom unbarmherzigen Knechte: „Mußtest nicht auch du dich deines Mitknechtes erbarmen, wie ich mich deiner erbarmte?“ (Matth. 18, 33.) ποιεῖν ἔλεος, Werke der Barmherzigkeit verrichten, wird zumeist von Gott, mitunter aber auch von Menschen gebraucht, z. B. Sir. 29, 1. Die zweite Hälfte, der Gegensatz, wird asyndetisch angeschlossen, das δέ vereinzelter Handschriften, „autem“ Vulgata, ist später eingeschoben worden. In kühner Personifikation werden Erbarmen und Gericht gewissermaßen kampfbereit einander gegenübergestellt. κατακαυχᾶσθαί τινος sich wider jemand rühmen oder brüsten (wie Röm. 11, 18; vgl. auch Jak. 3, 14). Weit entfernt, zu zittern und zu zagen, wirft das Erbarmen sich in die Brust und fordert das Gericht heraus. Und das Gericht läßt alsbald die Waffen sinken: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan, habt ihr mir getan“ (Matth. 25, 34 40). Die Vulgata hatte ursprünglich: „superexsultat autem misericordia iudicio“, Erbarmen aber springt empor, setzt sich hinweg über Gericht. Schon früh jedoch ist „superexsultat“ abgeändert worden in „superexaltat“, vermutlich von einem gedankenlosen Schreiber, dem „superexaltare“ geläufiger war als „superexsultare“, und da „superexaltare“, hoch erheben, hoch preisen, nur mit dem

Akkusativ verbunden wird, ward „iudicio" abgeändert in „iudicium", so daß es hieß: „superexaltat autem misericordia iudicium." Damit aber waren die lateinischen Interpreten vor ein unlösbares Rätsel gestellt. Schon Beda, der übrigens auch noch die Lesart „superexsultat" kennt, hat an der Schreibweise „superexaltat" seinen Scharfsinn vergeblich versucht. Estius sagt mit Recht, wenn „superexaltat" einen Sinn haben solle, müsse man ein „se" einschieben und dann deuten: „misericordia exaltat se supra iudicium".

Die Notwendigkeit guter Werke (2, 14—26).

„(14) Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand sagt, er habe Glauben, Werke aber nicht hat? Kann etwa der Glaube ihn retten? (15) Wenn Bruder oder Schwester keine Kleider haben und der nötigen Nahrung entbehren, (16) es sagt aber jemand zu ihnen aus euch: Geht hin in Frieden, erwärmt euch und sättigt euch, ihr gebt ihnen aber nicht, wessen sie für den Leib bedürfen, was nützt es? (17) So auch der Glaube, wenn er keine Werke hat; er ist tot für sich allein. (18) Es wird aber jemand sagen: Du hast Glauben und ich habe Werke. Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich will dir aus meinen Werken den Glauben zeigen. (19) Du glaubst, daß ein Gott ist. Du tust gut daran. Auch die bösen Geister glauben und erschaudern."

Mit V. 14 nimmt der Gedanke eine neue Wendung. Nachdem V. 8—13 so dringend wie möglich werktätige Nächstenliebe gefordert worden, wird nunmehr nachgewiesen, daß der Glaube überhaupt keinen Wert hat, wenn er sich nicht wirksam erweist durch die Liebe. Die These wird in Form von Fragen vorgeführt.

Die erste Frage lautet: „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand sagt, er habe Glauben, Werke aber nicht hat?" Die

Handschriften schwanken, V. 14 sowohl wie V. 16, zwischen τί ὄφελος, „was ist es für ein Nutzen, wenn", und τί τὸ ὄφελος, „was ist der Nutzen, der daraus erwächst, wenn" usw. Tischendorf schrieb τί τὸ ὄφελος, Westcott-Hort τί ὄφελος, v. Soden τί τὸ ὄφελος. Die Redeweise ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ beruht auf besonderer Absicht. πίστις ist, wie vorhin V. 1, der Glaube, zu dem alle Christen sich bekennen, ἔργα sind die Werke, in denen dieser Glaube sich wirksam und fruchtbar erweisen muß, wenn er zum Heile führen soll. Deshalb sagt Jakobus nicht ἐὰν πίστιν τις ἔχῃ, sondern ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν. Damit soll der Glaube des Sprechenden zwar nicht in Zweifel gezogen oder als falscher Glaube verdächtigt, wohl aber als unzulänglich abgelehnt werden, weil er keine Werke aufzuweisen hat. Ein Glaube, der sich nur in Worten kundgibt, ist nutzlos. Den Grund der Nutzlosigkeit deckt die zweite Frage auf: „Kann etwa der Glaube ihn retten?" ἡ πίστις = der Glaube, den er hat, also der Glaube ohne Werke. Ein solcher Glaube vermag dem Menschen nicht das ewige Heil zu vermitteln (σῶσαι wie 1, 21). Vgl. das Wort des Herrn: „Nicht jeder, der zu mir sagt Herr, Herr, wird ins Himmelreich eingehen, sondern der, der den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist" (Matth. 7, 21).

Um die Nutzlosigkeit eines Glaubens ohne Werke greifbar herauszustellen, vergleicht Jakobus ihn mit einer in bloßen Worten sich erschöpfenden Nächstenliebe. Und diese kennzeichnet oder brandmarkt er an einem Falle lieblosen Verhaltens unter Christen, der (ebenso wie der Fall V. 2 ff.) nur dem Bereich der Möglichkeit entnommen ist, aber lebhaft und drastisch geschildert wird. Unvermittelt hebt die Schilderung an: ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν. Die allerdings weit verbreitete Lesung ἐὰν δέ, Vulgata „si autem", ist ein späterer Versuch, V. 15 an V. 14 anzuknüpfen. Als „Bruder oder Schwester", also Mitchristen, werden die Hilfsbedürftigen eingeführt, um die Pflichtmäßigkeit tätiger Hilfe desto mehr hervorzuheben. Ungeachtet der disjunktiven Partikel ἤ folgt

der Plural γυμνοὶ ὑπάρχωσιν, wie wenn es καί geheißen hätte; in der Vulgata ist das ursprüngliche „frater aut soror" später umgeändert worden in „frater et soror". γυμνός, Vulgata „nudus", kommt häufig in dem abgeschwächten Sinne „notdürftig bekleidet" vor; hier kann man etwa sagen: „wenn Bruder oder Schwester nichts anzuziehen haben". Und καὶ λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς — die Schreibung λειπόμενοι ὦσιν ist spätere Erweiterung — ließe sich übersetzen: „und nichts zu essen haben". ἐφήμερος wird im Neuen Testamente nur hier gebraucht; ἡ ἐφήμερος τροφή = ἡ καθ' ἡμέραν ἀναγκαία τροφή, die Tag für Tag nötige, also die tägliche oder die nötige Nahrung.

Die immerhin auffällige Wortstellung εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν, statt τις ἐξ ὑμῶν αὐτοῖς, darf nicht irre machen an der Übersetzung der Vulgata: „dicat autem aliquis de (später ‚ex') vobis illis". ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ ist freundlicher Abschiedsgruß (vgl. Apg. 16, 36), θερμαίνεσθε bezieht sich natürlich auf den Mangel an Kleidung, χορτάζεσθε auf den Mangel an Nahrung. Man könnte umschreiben: laßt es euch wohl ergehen, zieht euch warm an und eßt euch satt. Aber tätige Hilfe folgt den liebevollen Worten nicht. Man gibt ihnen weder Kleidung noch Nahrung. τὰ ἐπιτήδεια, nur hier im Neuen Testamente, sind die zum Unterhalt des Lebens erforderlichen, τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος die für den Leib benötigten Dinge, insbesondere Nahrung und Kleidung. Wiewohl nun das tatsächliche Verhalten die schönen Worte als Spott und Hohn erscheinen lassen möchte, so sind dieselben dem Zusammenhange nach doch als Ausdruck freundlicher Gesinnung aufzufassen. Es wird eben, wie schon zu V. 15 bemerkt, nicht Geschehenes berichtet, sondern nur Mögliches erzählt. Die Erzählung selbst aber soll dem Hörer bereits die Frage auf die Lippen legen: „was nützt es?", nämlich den Hilfsbedürftigen, wenn sie mit freundlichen Worten abgefertigt werden.

Mit den Worten οὕτως καὶ ἡ πίστις ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα wird unzweideutig ausgesprochen, daß V. 15—16 ein Vergleich gezogen werden sollte zwischen werkelosem Glauben und un-

tätiger Nächstenliebe. Es handelte sich nicht, wie man in neuester Zeit mitunter annahm, um ein Beispiel werkelosen Glaubens, sondern um einen Fall untätiger Liebe, und der Gedanke war: so nutzlos liebe Worte ohne entsprechende Taten, so nutzlos Glaube ohne Werke. Durch οὕτως καί wird der Vergleich in allen Formen vollzogen. Demgemäß wird V. 17 zu übersetzen sein: „so (nutzlos ist) auch der Glaube, wenn er keine Werke hat; er ist tot für sich allein"; aber nicht: „so ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat, tot für sich allein." Diese letztere Übersetzung würde über eine Folgerung aus V. 15—16 hinausgreifen (νεκρά ἐστιν) und zugleich eine lästige Tautologie ergeben (καθ' ἑαυτήν). Nach der ersten Übersetzung wird der Glaube ohne Werke zunächst, auf Grund des Vorhergehenden, als nutzlos bezeichnet und sodann überdies noch als tot oder erstorben, d. h. ohne Lebenszeichen, weil eben ohne Werke. καθ' ἑαυτήν ist nicht „in sich selbst", „in semetipsa" Vulgata, sondern nach Analogie anderer Stellen (Apg. 28, 16. Röm. 14, 22) „für sich allein", nicht von Werken begleitet.

V. 18 ist laut Dibelius „eine der schwierigsten neutestamentlichen Stellen überhaupt". Jedenfalls hat dieser Vers eine sehr bunte Fülle von Deutungsversuchen über sich ergehen lassen müssen. Er führt einen andern redend ein und zwar mit der auch Paulus geläufigen Formel ἀλλ' ἐρεῖ τις (1 Kor. 15, 35; vgl. Röm. 9, 19; 11, 19), welche einen Einwand gegen die Behauptungen des Verfassers, hier also gegen den Satz von der Unzulänglichkeit des Glaubens ohne Werke, erwarten läßt. Unser Zwischenredner aber erhebt nach dem vorliegenden Texte keinen Einwand, pflichtet vielmehr der Anschauung des Verfassers bei, indem er auch seinerseits den Glauben ohne Werke für ungenügend erklärt und mit neuen und scharfen Waffen sich gegen jenen „Jemand" kehrt, der nach V. 14 Glauben haben will, ohne Werke zu haben. Würde Jakobus weniger abrupt geschrieben, würde er ausdrücklich auf V. 14 oder auf den Ausgangspunkt der Erörterung über

Glauben und Werke zurückgegriffen haben, so wäre wohl unschwer auch über V. 18 ein gewisses Einverständnis unter den Kommentatoren zu erzielen gewesen. Denn auf die Frage, weshalb Jakobus einen Sekundanten zu Hilfe rufe, anstatt in eigener Person seine Argumentation fortzuführen, läßt sich antworten, daß er von einer etwas dramatisch bewegten oder doch belebten Szene mehr Eindruck und Erfolg erhoffen konnte. Gesetzt aber, er knüpfe in Gedanken wieder an V. 14 an und lasse einen andern die Unzulänglichkeit des Glaubens ohne Werke verfechten, so ist der Text klar wie Kristall. ἀλλ' ἐρεῖ τις: dir, der du sagst, du habest Glauben, aber keine Werke hast, kann jemand entgegenhalten, was folgt. σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω: du hast Glauben, aber keine Werke; ich habe Werke, nämlich solche Werke, wie der Glaube sie fordert. δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων (τῶν ἔργων σου ist spätere Erweiterung): du vermagst mir nicht zu beweisen, daß du Glauben hast, weil nur entsprechende Werke von dem Glauben Zeugnis geben können; mit einem Glauben aber, der nicht beweisbar, nicht erkennbar ist, muß es schlecht bestellt sein. κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν (τὴν πίστιν μου ist spätere Erweiterung): ich kann dir sofort beweisen, daß ich Glauben habe, aus meinen Werken leuchtet dir mein Glaube greifbar entgegen. Es wird also argumentiert: ein Glaube ohne Werke ist von vornherein verdächtig, weil er sich in keiner Weise nach außen kundgibt. Diese Auffassung des V. 18 ist übrigens zur Zeit auch weitaus die verbreitetste. Andere Erklärer, auch Dibelius, wollen mit Rücksicht auf die Formel ἀλλ' ἐρεῖ τις in dem Zwischenredner einen Gegner des Verfassers erblicken, nicht einen Bundesgenossen. Dagegen sträubt sich der Text. Was der Gegner gewollt, wie er gesprochen habe, blieb infolgedessen so zweifelhaft und bestritten, daß schließlich die Hypothese laut wurde, die Worte, die Jakobus seinem Gegner in den Mund gelegt, seien uns nicht erhalten, seien in dem uns überlieferten Texte ausgefallen (so zuerst Spitta).

Ein neuer Schlag des Bundesgenossen — denn er wird jedenfalls auch V. 19 noch sprechen. Er stellt den Glauben ohne Werke dem Glauben der Dämonen an die Seite. πιστεύεις ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός ist nicht Frage, sondern Aussage, Feststellung des Tatbestandes und Vorbereitung des Angriffs, parallel laufend dem σὺ πίστιν ἔχεις V. 18. Sehr kurzsichtig aber war es in ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός eine Inhaltsbestimmung jener πίστις zu suchen, wie wenn Jakobus der Voraussetzung huldige, das Christentum sei nichts anderes als Monotheismus. Hat er doch vorhin noch, V. 1, von „dem Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus" gesprochen. Hier macht er nur einen Artikel des Christenglaubens namhaft, einen Artikel jedoch, der den Glauben überhaupt um so mehr vertreten kann, als er eine herrschende Stellung im Glaubenssysteme einnimmt (vgl. etwa Mark. 12, 29 32). καλῶς ποιεῖς, „du tust gut daran" (vgl. V. 8) = dein Glaube an einen Gott ist recht und löblich. Aber καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν, „auch die bösen Geister glauben und erschaudern". Durch diesen Satz, dessen hoheitsvolle Schlichtheit etwas Pakkendes hat, wird das καλῶς ποιεῖς mit einer bittern Ironie übergossen: wähne ja nicht, daß dein Glaube ohne Werke dir helfen könne, den bösen Geistern bringt dieser Glaube nicht nur kein Heil, sondern Qual und Entsetzen. Zu πιστεύουσιν kann man ergänzen ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, muß sich aber bewußt bleiben, daß auch der Glaube der Dämonen nicht etwa bloß in der Überzeugung von der Einheit Gottes besteht, sondern inhaltlich mit dem Glauben des Christen zusammenfällt. Unterscheidet er sich von dem letzteren dadurch, daß er ein erzwungenes Fürwahrhalten ist, so gleicht er dem Glauben des hier bekämpften Christen darin, daß er ein Glaube ohne Werke oder ein toter Glaube ist. Und wie die Dämonen trotz ihres Glaubens oder auch infolge ihres Glaubens vor dem Gerichte durch den einen wahren Gott zittern und schaudern (vgl. V. 13), so droht ein solches φρίσσειν auch dem Christen, der Glauben, aber keine Werke hat.

„(20) Willst du aber wissen, o leerer Mensch, daß der Glaube ohne die Werke müßig ist? (21) Abraham, unser Vater, ist er nicht auf Grund von Werken gerechtfertigt worden, indem er Isaak, seinen Sohn, auf dem Altare darbrachte? (22) Du siehst, daß der Glaube zusammenwirkte mit seinen Werken und durch die Werke der Glaube vollendet ward. (23) Und es ward die Schrift erfüllt, die da sagt: ‚Es glaubte aber Abraham Gott, und es ward ihm angerechnet zur Gerechtigkeit', und er ward ‚Freund Gottes' genannt. (24) Ihr seht, daß der Mensch auf Grund von Werken gerechtfertigt wird und nicht auf Grund von Glauben allein. (25) Ebenso aber auch Rahab, die Buhlerin, ist sie nicht auf Grund von Werken gerechtfertigt worden, indem sie die Boten aufnahm und auf anderem Wege fortschaffte? (26) Denn gleichwie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot."

Die Notwendigkeit der Werke wird nunmehr an alttestamentlichen Beispielen oder Vorbildern nachgewiesen. Allem Anscheine nach nimmt Jakobus V. 20 dem V. 18 aufgetretenen Interlokutor das Wort wieder ab. Daher die neue Anrede an den gemeinsamen Gegner und die gesteigerte Schärfe des Tones. „Willst du aber wissen, o leerer Mensch?" = Willst du aber endgültig überführt sein, du eitler Prahler? Das Scheltwort κενός, Vulgata „inanis", bezeichnet nicht „den Mangel an wahrem Lebensgehalt" (Beyschlag) oder „die Leerheit eines Gläubigen, der keine Werke aufzuweisen hat" (Belser), sondern den Unverstand dessen, der auf Glauben ohne Werke pocht (V. 14). Er soll jetzt zur Einsicht gebracht werden, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν, „daß der Glaube ohne die (entsprechenden) Werke müßig ist". Wenngleich die Mehrzahl der Zeugen, auch der ältesten Zeugen, νεκρά statt ἀργή hat, so wird doch ἀργή zu bevorzugen sein, einmal weil νεκρά

aus V. 17 oder aus V. 26 eingedrungen sein kann, und sodann weil das Wortspiel ἔργων, ἀργή die Feder des Verfassers zu verraten scheint. Auch in der Vulgata ist das ursprüngliche „otiosa" später verdrängt worden durch „mortua". ἀργός (zusammengezogen aus ἄεργος) ist zunächst unwirksam, wirkungslos, dann aber müßig, wertlos, unnütz, und unnütz ist der Glaube ohne Werke, weil er unvermögend ist, den Menschen zu „retten" (V. 14).

Ausschlaggebend ist das Beispiel Abrahams. ὁ πατὴρ ἡμῶν wird er geheißen als der leibliche Stammvater des Verfassers sowohl wie der Adressaten des Briefes. Erst Paulus erblickt von höherer Warte aus in Abraham den Ahnherrn des geistlichen Israel, der neutestamentlichen Gottesgemeinde, die Beschneidung und Vorhaut umfaßt (Röm. 4, 1 ff.). Abraham nun, „ist er nicht auf Grund von Werken gerechtfertigt worden, indem er Isaak, seinen Sohn, auf dem Altare darbrachte?" Daß Abraham auf Grund seines gottgefälligen Lebenswandels gerechtfertigt wurde, ist im Alten Testamente wiederholt bezeugt (vgl. etwa 1 Makk. 2, 52; Sir. 44, 19 ff.) und durfte deshalb als ausgemachte Tatsache hingestellt werden. Den Höhepunkt seiner religiösen Betätigung aber, die Krone seiner „Werke" und somit die nächste Grundlage seiner Rechtfertigung bildete die Opferung seines Sohnes. Das Partizipium ἀνενέγκας hat begründenden Sinn: „indem", „weil" (ebenso wie das entsprechende Partizipium ὑποδεξαμένη V. 25), und ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ist einfach soviel als opfern oder schlachten (vgl. Gen. 8, 20; Lev. 14, 20). Kam es nicht zur Opferung oder Schlachtung, so hatte Abraham doch schon die Hand ausgestreckt und das Messer ergriffen. Er hörte daher auch: „Jetzt weiß ich, daß du Gott fürchtest und deines geliebten Sohnes nicht geschont hast um meinetwillen" (Gen. 22, 12). Von diesem Worte aus, welches jedenfalls eine Anerkennung der Gerechtigkeit Abrahams enthält, dürfte Licht fallen auf das vielgeplagte ἐδικαιώθη. Inwiefern ist Abraham auf Grund seiner Werke, insbesondere der Opferung Isaaks, „gerecht-

fertigt worden"? δικαιόω hat, wie überhaupt die von einem Nomen abgeleiteten Verba auf όω, in erster Linie faktitive Bedeutung: zu dem, was das Stammwort besagt, machen, also zu einem δίκαιος machen. In diesem Sinne von Gott gebraucht, bezeichnet es das Umwandeln des Menschen aus einem Ungerechten in einen Gerechten, das Versetzen aus dem Stand der Sünde in den Stand der Gnade. Weiterhin ist δικαιόω, insbesondere da, wo es sich um ein Urteil handelt, soviel als für einen δίκαιος erklären oder als einen δίκαιος anerkennen. In diesem Sinne von Gott gebraucht, bezeichnet es stets die Beglaubigung oder Bestätigung einer wirklich vorhandenen Gerechtigkeit, nicht etwa die Zuerkennung oder Anrechnung einer nicht vorhandenen Gerechtigkeit, weil Gott vermöge seiner Wahrhaftigkeit niemals jemanden für gerecht erklären kann, der nicht tatsächlich gerecht ist. Unser ἐδικαιώθη heißt „er ist für gerecht erklärt worden". Möglich, daß Jakobus die angezogene Erklärung Gen. 22, 12 im Auge hatte, wenngleich es auch an anderweitigen Erklärungen desselben Inhalts durchaus nicht fehlt (vgl. nur die gleichfalls schon zitierten Stellen 1 Makk. 2, 52; Sir. 44, 19 ff.). Daß aber Abraham vor der Opferung Isaaks bereits gerecht war, daß er früher bereits die Rechtfertigungsgnade erlangt hatte, und zwar nicht auf Grund von Werken, sondern auf Grund des Glaubens, lehrt wiederum die Genesis (15, 6) und in ausdrücklichem Anschluß an sie Jakobus (V. 22 f.) sowohl wie Paulus (Röm. 4, 1 ff.). Damit soll nicht geleugnet werden, was jedoch Jakobus schwerlich in Rechnung gestellt hat, daß Abraham dank seinen Werken und namentlich dank der Großtat der Opferung Isaaks in der Gnade Gottes gewachsen, daß seine Gerechtigkeit vermehrt oder erhöht worden ist.

„Du siehst, daß der Glaube zusammenwirkte mit seinen Werken und durch die Werke der Glaube vollendet ward." Dieser Satz, in der Vulgata zu Unrecht als Fragesatz interpungiert, darf insofern billig überraschen, als er den Glauben Abrahams in den Vordergrund rückt, während doch V. 21

lediglich von Werken Abrahams sprach. Um so tiefer leuchtet V. 22, gewissermaßen unfreiwillig, in die Gedankenwelt des Verfassers hinein. Es ist, wie wenn Jakobus sagte: die Vorbedingung aller Rechtfertigung ist selbstverständlich der Glaube, und auch Abraham hätte nicht gerechtfertigt werden können, wenn er nicht geglaubt hätte. Aber das wird ja von niemanden aus uns, die wir uns zum Christenglauben bekennen, bezweifelt. Mir kommt es nur darauf an, klarzustellen, daß der Glaube lebendig und wirksam sein muß. Wie war es denn bei Abraham? ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, „der Glaube wirkte zusammen mit seinen Werken", nicht, wie man nach V. 21 erwarten könnte, „die Werke wirkten zusammen mit seinem Glauben". Der Glaube geht voraus und die Werke folgen nach. Es gibt einen Glauben ohne Werke, es gibt aber keine Werke ohne Glauben (V. 18). Und wie wirkten die beiden Faktoren zusammen? καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, „und durch die Werke ward der Glaube vollendet". Nicht so, wie wenn der Glaube erst durch die Werke völlig zum Glauben geworden wäre. Der Glaube kann ja auch „für sich allein" sein ohne Werke (V. 17). Sondern so, daß der Glaube durch die Werke sich als vollkommenen Glauben erwies, als einen Glauben, der nicht für sich allein bleibt, sondern Früchte treibt in Werken. Der Gedanke, daß auch der Glaube selbst um so vollkommener geworden sei, je mehr er sich in Werken betätigte, so zutreffend er an sich sein mag, dürfte Jakobus ferngelegen haben.

„Und es ward die Schrift erfüllt, die da sagt: ‚Es glaubte aber Abraham Gott, und es ward ihm angerechnet zur Gerechtigkeit', und er ward ‚Freund Gottes' genannt." Die Genesis erzählt (15, 5 f.): „Gott führte Abraham hinaus ins Freie und sprach zu ihm: Blick zum Himmel auf und zähle die Sterne, ob du sie zu zählen vermagst, und er sprach zu ihm: So wird dein Same sein. Und er glaubte Gott und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an", oder nach den Siebzig, an die Jakobus und ebenso Paulus (Röm. 4, 3) sich anschließt: „es glaubte

aber Abraham Gott, und es ward ihm angerechnet zur Gerechtigkeit." Paulus ist näher auf die Tragweite dieser Stelle eingegangen, hat hervorgehoben, daß das Glauben Abrahams unter den obwaltenden Umständen kein bloßes „credere Deo", sondern ein „credere in Deum" war, d. h. eine rückhaltlose Hingabe an Gott in sich schloß, und hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß das καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην besagen will: es ward ihm aus Gnade für sein Glauben Gerechtigkeit verliehen. Jakobus hat diese Auffassung geteilt und stillschweigend vorausgesetzt, daß Abraham auf Grund seines Glaubens gerecht geworden oder in den Stand der Gnade versetzt worden ist (vgl. zu V. 21). Auch er kann das Wort der Genesis als Beleg für seine Lehre anrufen; dieses Wort verbürgt ihm, daß Abraham einen gottgefälligen, lebendigen und wirksamen Glauben besaß, und es erscheint ihm deshalb wie eine Ankündigung oder Voraussage, die durch die späteren Werke Abrahams erfüllt ward. καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή. Belser wollte erklären: „Jakobus betrachtet die Gen. 15, 6 genannte Rechtfertigung Abrahams als eine bloß vorläufige; erst als sein Glaube durch die Darbringung des Isaak zur Vollendung gekommen war, wurde der Erzvater vollkommen gerecht gemacht, also das Schriftwort Gen. 15, 6 ähnlich einem prophetischen oder typischen Worte erfüllt." Aber, um nur dies herauszugreifen, wie sollen die Begriffe einer bloß vorläufigen und einer vollkommenen Rechtfertigung gegeneinander abzugrenzen sein? Entweder ist Abraham bei dem von der Genesis bezeichneten Anlasse in den Stand der Gnade versetzt worden oder er ist im Stande der Sünde verblieben. Ein Drittes gibt es nicht. Erfüllt ward das Schriftwort vielmehr insofern, als das spätere Verhalten des Erzvaters diesem Worte ganz entsprach, fast so wie eine Verwirklichung der Vorhersagung. Ein lebendiger und wirksamer Glaube hat den Gerechtfertigten durch sein ferneres Leben begleitet und sein Tun und Lassen bestimmt und in der Opferung Isaaks einen unvergleichlichen Triumph gefeiert. Diesem wirksamen Glauben

verdankt Abraham nicht bloß das Prädikat eines Gerechten, sondern auch den darüber noch weit hinausgehenden Ehrentitel eines Freundes Gottes. καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. Zweimal kommt dieser Titel im Alten Testamente vor; Is. 41, 8 nennt Jahve selbst Abraham seinen „Geliebten", und 2 Chron. 20, 7 nennt Josaphat Abraham den „Geliebten" Jahves. Das hebräische אֹהֵב ist von den Siebzig mit Recht ἠγαπημένος gedeutet worden, und so ist auch φίλος θεοῦ nicht „Liebhaber Gottes" zu deuten, sondern „Liebling Gottes", ausgezeichnet durch besondere Zuneigung Gottes[1].

„Ihr seht, daß der Mensch auf Grund von Werken gerechtfertigt wird und nicht auf Grund von Glauben allein." Aus dem Dialogstil (βλέπεις, „du siehst" V. 22) gleitet der Verfasser wieder in den Briefstil hinüber (ὁρᾶτε), um den Lesern die Folgerung aus dem Abraham-Beispiel vorzuhalten. δικαιοῦται ist, entsprechend dem ἐδικαιώθη V. 21, soviel als er wird für gerecht erklärt. In dem Zusatz „und nicht auf Grund von Glauben allein", der an und für sich entbehrlich gewesen wäre, bricht sich von neuem das Bewußtsein durch, daß alle guten Werke den Glauben voraussetzen und in dem Glauben wurzeln.

„Ebenso aber auch Rahab, die Buhlerin, ist sie nicht auf Grund von Werken gerechtfertigt worden, indem sie die Boten aufnahm und auf anderem Wege fortschaffte?" Rahab, Buhlerin zu Jericho, nahm die zwei Boten, welche Josue gesandt hatte, Jericho und seine Umgebung auszukundschaften, in ihr Haus auf, und als der König von Jericho sie ausgeliefert haben wollte, ließ sie sie an einem Seile durch das Fenster des an die Stadtmauer angebauten Hauses ins Freie herab (Jos. 2, 1 ff.). Sie war durch die Kunde von den Großtaten Jahves in Ägypten und in Kanaan zum Glauben an den wahren Gott gelangt. Zum Lohn für das, was sie den Boten

[1] Über das Fortleben dieses Ehrentitels bei Juden und Christen vgl. den Exkurs „Das Abraham-Beispiel" bei Dibelius zu Jak. 2, 26, S. 157—163.

getan, ward sie mit ihren Angehörigen von dem Todesurteile über die Bewohner Jerichos ausgenommen, ward auch der israelitischen Volksgemeinschaft eingegliedert und sollte als Gattin des Salmon und Mutter des Booz Zutritt in den Stammbaum des Messias erhalten (Matth. 1, 5). Die jüdische Überlieferung hat ihr ein überaus ehrenvolles Andenken bewahrt[1], und darauf ist es jedenfalls zurückzuführen, daß Jakobus die ehemalige Heidin und Buhlerin als ein zweites Vorbild wirksamen Glaubens gleich neben den Erzvater und Gottesfreund stellt. Über ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ist zu V. 21 gehandelt worden. Die Werke Rahabs aber, die Aufnahme der Boten und ihre Errettung aus Lebensgefahr, waren ebenso wie die Werke Abrahams Früchte des Glaubens. Das hat sie selbst bezeugt, da sie vor den Boten das Bekenntnis ablegte: „Jahve, euer Gott, er ist Gott droben im Himmel und drunten auf Erden" (Jos. 2, 11). Demgemäß heißt es im Hebräerbriefe (11, 31): „Durch Glauben (πίστει) kam Rahab nicht um mit den Ungehorsamen (den ungläubigen Bewohnern Jerichos), weil sie die Kundschafter in Frieden aufnahm." Und im ersten Klemensbriefe (10, 7; 12, 1) wird Rahab geradeso wie Abraham seliggepriesen „um des Glaubens und der Gastfreundschaft willen" (διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν). Auch auf Rahab finden also die Worte Anwendung, die V. 22 von Abraham gebraucht wurden: „Der Glaube wirkte zusammen mit den Werken und durch die Werke ward der Glaube vollendet." Vergebens versucht Belser zu beweisen, daß Jakobus die Taten Rahabs nicht als Glaubenstaten, sondern als Werke der Barmherzigkeit aufgefaßt habe. Werke der Barmherzigkeit können zugleich auch Glaubenstaten sein. Die Verse 20—24 aber zeigen unverkennbar und Vers 26 zeigt wiederum, daß Rahab als Heldin wirksamen Glaubens vorgeführt wird.

„Denn gleichwie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot." Nach dem Gesagten ist Rahab

[1] Vgl. die Zeugnisse bei Strack-Billerbeck a. a. O. 1, 20 ff.

ebenso wie Abraham auf Grund von Werken gerechtfertigt worden und nicht auf Grund von Glauben allein (V. 24). Es konnte auch nicht anders sein, denn (γάρ) der Glaube allein oder der Glaube ohne Werke ist, wie wir schon hörten, tot (V. 17) und unfähig, den Menschen zu retten (V. 14). So tot, wird hier hinzugefügt, ist der Glaube ohne Werke, wie der Leib tot ist ohne Geist (πνεῦμα) oder, wie wir auch übertragen könnten, ohne Seele, denn es wird nur zwischen den zwei konstitutiven Bestandteilen des Menschenwesens unterschieden. Man darf aber nicht etwa fragen, inwiefern der Glaube mit dem Leibe und die Werke mit der Seele verglichen werden können, weil ein solcher Vergleich gar nicht beabsichtigt ist, vielmehr lediglich der Todeszustand des Glaubens ohne Werke veranschaulicht werden will. Noch einmal bestätigt dieser Schlußvers, daß Jakobus immer nur die Berufung auf den Glauben allein bekämpft, die Notwendigkeit des Glaubens aber als selbstverständliche Prämisse betrachtet.

Der Einzelbesprechung der Verse 2, 14—26 mögen noch ein paar allgemeinere Bemerkungen angeschlossen werden.

Luther behauptete, wie schon einmal gesagt (Einl. S. 19), Jakobus trete in unversöhnlichen Widerspruch zu „St. Paulus und aller andern Schrift", indem er „den Werken die Gerechtigkeit gibt und spricht: Abraham sei aus seinen Werken gerecht worden, da er seinen Sohn opfert; so doch St. Paulus Röm. 4 dagegen lehret, daß Abraham ohn Werk sei gerecht worden, allein durch seinen Glauben" [1]. Ein scheinbarer Widerspruch, der zu V. 21 aufgeklärt wurde. Daß Abraham durch den Glauben gerecht geworden, bezeugt die Genesis (15, 6), und dieses Zeugnis nimmt nicht bloß Paulus, sondern auch Jakobus für sich in Anspruch. Auch Jakobus läßt die Gerechtmachung Abrahams auf Grund des Glaubens erfolgt sein, und wenn er sagt, Abraham sei auf Grund von Werken gerechtfertigt worden, so denkt er nicht an die Gerechtmachung,

[1] Erlanger Ausgabe der Werke Luthers 63 (1854) 156.

sondern an die später aus Anlaß von Werken ergangene Gerechterklärung. Paulus hingegen spricht von der Gerechtmachung, und wenn er diese, das Wort der Genesis erweiternd, auf Glauben „ohne Werke" zurückführt, so ist er dazu vollauf berechtigt, weil es vor der Gerechtmachung „Werke" in dem hier gemeinten Sinne des Wortes überhaupt nicht geben kann. Bestimmend aber für diesen Zusatz ist der Umstand, daß Paulus (Röm. 3—4) nachzuweisen beabsichtigt, jeder Mensch, gleichviel ob Jude oder Heide, könne durch den Glauben gottgefällige Gerechtigkeit erlangen. Jakobus hinwieder will Christen, die bereits durch den Glauben gerechtfertigt worden sind, gemahnt haben, daß der Glaube ein Keim ist, der sich in Werken entfalten muß. Deshalb rückt er die Gerechterklärung durch den Richter auf Grund von Werken in den Vordergrund. Denn der Richter wird einen Glauben ohne Werke nicht anerkennen. Auch darin geht Jakobus Hand in Hand mit Paulus. Paulus hat stets gelehrt, daß zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade der Glaube hinreiche, zur Erlangung der ewigen Seligkeit aber ein Leben nach dem Glauben oder die Beobachtung der Gebote oder gute Werke gefordert würden. Gerade im Römerbriefe schreibt er: „Gott wird einem jeden vergelten nach seinen Werken (κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ 2, 6), und wiederum: „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Befolger des Gesetzes werden für gerecht erklärt werden", δικαιωθήσονται, nämlich am Tage des Gerichtes (2, 13). Dringlicher hat auch Jakobus die Notwendigkeit guter Werke nicht einschärfen können. Es ist der Sache nach eine und dieselbe Losung, welche beide Lehrer ausgeben; bei Jakobus lautet sie: ein Glaube, der sich in Werken tätig erweist, bei Paulus: ein Glaube, der durch die Liebe wirksam ist (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6).

Sehr häufig ist die Ansicht vertreten worden, Jakobus habe bei seiner Darlegung der Notwendigkeit guter Werke auf die Lehre Pauli vom rechtfertigenden Glauben Bezug genommen und die Absicht verfolgt, Mißverständnisse und Ärgernisse,

die sich an diese Lehre geknüpft, aus dem Wege zu räumen. So schon Augustinus in einer seiner frühesten theologischen Schriften[1]. Der Satz des Römerbriefes, daß der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde ohne Gesetzeswerke, habe zu falschen Folgerungen Anlaß gegeben, und um diesen entgegenzutreten, betone Jakobus so nachdrücklich, daß man nur durch gute Werke sein Heil sichern könne. Des Beispiels Abrahams bediene Jakobus sich eben deshalb, weil Paulus auf Abraham Berufung eingelegt habe. Ausführlicher als Augustinus haben bis in unsere Tage hinein Exegeten wie Dogmatiker dieselben Gedanken entwickelt[2]. Ein Beweis ist nicht zu erbringen. Jakobus schweigt über seine Intention. In dem, was er sagt, ist eine Rücksichtnahme auf Paulus in keiner Weise angedeutet. Im Gegenteil, hätte er die Lehre Pauli klarstellen oder erläutern wollen, so würde er, möchte man meinen, ähnlich wie Petrus (2 Petri 3, 15 f.), Paulus beim Namen genannt haben. Hätte er insbesondere die Ausführung über Abraham Röm. 4 im Auge gehabt, so würde er schwerlich unterlassen haben, zwischen der Erlangung der Rechtfertigungsgnade durch den Glauben und der Erlangung des ewigen Heiles durch die Betätigung des Glaubens einen scharfen Strich zu ziehen. Ausschlaggebend aber dürften chronologische Instanzen sein. Jakobus hat allem Anscheine nach noch vor dem Jahre 50 geschrieben (Einl. § 4), während der Römerbrief nicht vor Februar oder März 58 ans Licht getreten ist. Es konnte also Paulus auf Jakobus, nicht aber Jakobus auf Paulus zurückblicken.

Von der Pflicht, die Zunge zu zügeln (3, 1—12).

„(1) Tretet nicht in großer Zahl als Lehrer auf, meine Brüder, da ihr wißt, daß wir ein strengeres Gericht erfahren werden. (2) Denn in vielen Dingen

[1] Aug., De diversis quaestionibus 83, q. 76; Migne, P. lat. 40, 87 ff.

[2] Auch B. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung (Bibl. Studien 2, 1 [Freiburg i. Br. 1897] 151 ff.).

fehlen wir allesamt. Wenn jemand sich in der Rede nicht verfehlt, der ist ein vollkommener Mann, fähig, auch den ganzen Leib im Zaume zu halten. (3) Wenn wir aber den Pferden die Zügel in das Maul legen, damit sie uns folgen, so lenken wir auch ihren ganzen Leib. (4) Siehe, auch die Schiffe, wiewohl sie so groß sind und von rauhen Winden getrieben werden, lassen sich von einem ganz kleinen Steuerruder lenken, wohin immer es dem Willen des Leitenden beliebt. (5 a) So ist auch die Zunge ein kleines Glied und rühmt sich großer Dinge."

Ohne irgend welchen Übergang läßt Jakobus, auf frühere Warnungen vor vielem Reden (1, 19 26) zurückgreifend, eine kleine Ausführung über die Pflicht, die Zunge zu zügeln, folgen. Er mißbilligt den übermäßigen Andrang zur Tätigkeit eines Lehrers, schiebt jedoch diesen Einzelfall sofort wieder beiseite, um sich über die Notwendigkeit der Beherrschung der Zunge im allgemeinen zu verbreiten. Läßt man ihr freien Lauf, so richtet die Zunge namenloses Unheil an.

μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, „werdet" (oder „seid", vgl. zu 1, 22) „nicht in Menge Lehrer", tretet nicht in großer Zahl als Lehrer auf. Die Übersetzung „tretet nicht häufig als Lehrer auf" ist ungenau; es müßte πολλάκις heißen statt πολλοί. Wer aber sind διδάσκαλοι? An Christen, die es lieben, andere zu schulmeistern, zu richten und abzuurteilen, ist jedenfalls mit Unrecht gedacht worden. Es muß sich um Prediger handeln, Christen, die in den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde „das Wort Gottes redeten", wie die alte Didache (4, 1) sich ausdrückt, und solche Prediger waren in den Tagen der Apostel nicht bloß die Vorsteher der Gemeinde, Bischöfe und Priester, sondern auch, und sogar in erster Linie, „Apostel", „Propheten" und „Lehrer" (διδάσκαλοι), die ihren Beruf zum Predigen auf ein göttliches Mandat oder Charisma zurück-

führten[1]. Die Wahrhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit dieser „Lehrer" hatte die Gemeinde festzustellen (Didache 13, 2), ebenso wie die Wahrhaftigkeit der „Propheten" (ebd. 11, 11; 13, 1). Auch die „Lehrer" genossen hohes Ansehen und konnten Anspruch auf Unterhalt durch die Gemeinde erheben. Solche Lehrer werden Jakobus vor Augen schweben, und die Mahnung μὴ πολλοί muß sich gegen einen gewissen Andrang zu diesem Lehrerstande kehren, während es natürlich dahingestellt bleibt, ob sie durch wirkliche Vorkommnisse veranlaßt ist oder nur Möglichkeiten vorbeugen will. Begründet wird sie mit dem Hinweis auf die den Brüdern wohl bekannte Wahrheit, „daß wir ein strengeres Gericht erfahren werden". εἰδότες, „da ihr wißt", vielleicht jedoch, mit Rücksicht auf den Imperativ γίνεσθε, „indem ihr bedenken mögt" (vgl. zu 1, 21). ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα ist wörtlich „daß wir ein schwereres Strafurteil empfangen werden". κρίμα λαμβάνειν heißt im Neuen Testamente ständig: sich ein Strafurteil oder einen verdammenden Urteilsspruch zuziehen. An der Lesart λημψόμεθα, „wir", das ist wir Lehrer, ist nicht zu rütteln; die übrigens auch nur recht schwach bezeugte Variante λήμψεσθε, Vulgata „sumitis", beruht auf Akkommodation an γίνεσθε. Jakobus schließt sich selbst ein. Er ist auch Lehrer, nicht in dem angegebenen engeren, sondern in dem weiteren Sinne eines Verkündigers des Wortes Gottes, und jeder Lehrer trägt größere Verantwortung und hat härtere Strafe zu gewärtigen als der Hörer. Vorausgesetzt ist selbstverständlich, daß der Lehrer sich verfehlt, was aber, wie alsbald hinzugefügt wird, gerade beim Reden sehr leicht vorkommen kann.

Die Worte πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες hätten noch zu V. 1 gezogen werden sollen. „Denn in vielen Dingen fehlen wir allesamt", und deshalb solltet ihr euch nicht zu der besonders verantwortungsschweren Tätigkeit eines Lehrers herandrängen,

---

[1] Vgl. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 1[4] (Leipzig 1924) 346 ff.

weil wir ohnehin schon alle ohne Ausnahme durch Verfehlungen mancher Art das Gericht herausfordern. πολλά steht adverbial: vielfach, mannigfaltig. ἅπαντες: wir Christen allesamt, Lehrer wie Hörer. Ganz unzulässig ist es, diese Worte auf die Lehrer einzuschränken, ἅπαντες von sämtlichen Lehrern und πολλά von mannigfaltigen Verfehlungen beim Lehren oder Reden zu verstehen[1]. Von den Lehrern weg wendet Jakobus sich den Christen überhaupt zu. Die allgemeine Sündhaftigkeit auch der Gerechtfertigten hat Johannes nicht minder deutlich ausgesprochen (1 Joh. 1, 8)[2]. Asyndetisch wird der Satz angeschlossen: „Wenn jemand sich in der Rede nicht verfehlt, der ist ein vollkommener Mann" usw. Den innern Zusammenhang vermittelt ein naheliegender Zwischengedanke: in vielen Dingen fehlen wir allesamt, am häufigsten aber straucheln wir in Worten, so daß der, der sich in der Rede nicht verfehlt, ein vollkommener Mann genannt werden darf. εἴ τις mit folgendem οὗτος ist Jakobus sehr geläufig (vgl. 1, 23 26). ἐν λόγῳ = im Reden überhaupt, wie ἐν τῷ λαλῆσαι 1, 19, nicht etwa bloß im Lehren. τέλειος sittlich vollkommen (wie 1, 4); ἀνήρ = ἄνθρωπος (wie 1, 8 12 20). Zu τέλειος ἀνήρ ist natürlich ἐστιν zu ergänzen, worauf als Apposition folgt δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα. Die Vulgata hat, und zwar von Haus aus, „hic perfectus est vir, potest (während man ‚potens' erwarten sollte) etiam freno circumducere totum corpus". Ein solch vollkommener Mann, der seine Zunge zu beherrschen weiß, versteht auch seinen ganzen Leib oder alle seine übrigen Glieder, Hände, Füße usw., zu zügeln, d. h. vom Bösen zurückzuhalten. Der Leib ist als der Sitz der unordentlichen Be-

[1] So namentlich noch Wandel in den Theol. Studien und Kritiken 66 (1893) 683 ff.

[2] Diesen Aussprüchen gegenüber suchte Beda Trost in der Erwägung: „Etsi iustus per fragilitatem carnis vel ignorantiam forte offenderit, iustus tamen esse non desistit, quia ut quotidiana est huiusmodi et inevitabilis offensio, ita est et quotidiana orationum ac bonorum operum medela, quae offendentem iustum, ne in terram proruat et nuptialem caritatis ac fidei vestem pulvere vitiorum sordidet, ocius eriget."

gierlichkeit gedacht und die einzelnen Glieder des Leibes als die Werkzeuge zur Ausführung der Tatsünden. Einen Kommentar liefert Paulus: „Nicht also herrsche die Sünde in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr seinen Begierden gehorchtet, und nicht gebt eure Glieder als Ungerechtigkeitswerkzeuge der Sünde hin, sondern gebt euch Gott hin als solche, welche aus Toten Lebende geworden, und eure Glieder gebt als Gerechtigkeitswerkzeuge Gott hin" (Röm. 6, 12 f.)[1]. ὅλον τὸ σῶμα in irgend einem uneigentlichen Sinne zu fassen, als die gesamte geistig-leibliche Natur des Menschen oder als die gesamte Tätigkeit des Menschen außer der Rede oder gar als die ganze Gemeinde oder Gemeinschaft der Gläubigen, liegt durchaus kein Grund und somit auch kein Recht vor.

Das Wort χαλιναγωγεῖν V. 2, auch schon 1, 26 von der Zügelung der Zunge gebraucht, wird es wohl gewesen sein, welches den Verfasser auf das Bild von den Pferden führte. Der Wortlaut des Eingangs ist insofern zweifelhaft, als einem εἰ δέ, „si autem" Vulgata, in der Überlieferung ein ἴδε gegenübersteht, gleichfalls recht gut beglaubigt. Die neuesten Kritiker dürften indessen das Richtige treffen, wenn sie sich, mehr oder weniger einstimmig, für εἰ δέ entscheiden, welches wie ἴδε gesprochen und deswegen mit ἴδε vertauscht wurde (vgl. den analogen Fall 5, 11). Also: „Wenn wir aber den Pferden die Zügel in das Maul legen, damit sie uns folgen" usw. Die Wortstellung τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν hat etwas Auffälliges; τῶν ἵππων, welches nicht von τοὺς χαλινούς, sondern von τὰ στόματα abhängig ist, wird gleichsam vorweggenommen, um den Vergleichungsgegenstand desto deutlicher herauszukehren. In der Vulgata ist das ursprüngliche „equorum frenos in ora mittimus" später geglättet worden zu „equis frena in ora mittimus". Manche Ausleger wollen auch die folgenden Worte καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν noch in den Bedingungssatz aufnehmen und übersetzen: „und (wenn

[1] Es wäre auch noch Röm. 6, 19 und 1 Kor. 9, 27 zu vergleichen.

wir nun) ihren ganzen Leib lenken" ... Dann würde ein Nachsatz unterdrückt worden sein, und der Leser würde etwa fortzufahren haben: „so sollten wir es doch auch uns selbst tun, d. h. auch unserer Zunge einen Zügel anlegen und so unseres ganzen Leibes sittlich mächtig werden" (Beyschlag). Doch ist die Annahme einer solchen Aposiopese unnötig. καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν gehört nicht mehr zum Vordersatze, sondern stellt den Nachsatz dar: „so lenken wir auch ihren ganzen Leib". Gleichwohl aber ist, um εἰ δέ zu Anfang des Verses zu seinem Rechte kommen zu lassen, am Schluß des Verses etwas zu ergänzen, die Anwendung des Gleichnisses nämlich, die der Verfasser zu vollziehen für überflüssig gehalten hat: wie aber die Zügelung des Maules bei den Pferden, so führt auch die Zügelung der Zunge beim Menschen zur Herrschaft über den ganzen Leib.

Die Zunge bzw. das Maul gegenüber dem „ganzen Leibe" ist etwas Kleines gegenüber Großem. Kleine Ursachen können große Wirkungen haben. Das zeigt sich besonders greifbar bei dem Steuer und dem Schiff[1]. ἰδοὺ καὶ τὰ πλοῖα τηλικαῦτα ὄντα καὶ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα. Beide Partizipialsätze wollen die Schwierigkeit der Lenkung der Schiffe hervorheben, um die Macht des kleinen Steuers zu beleuchten. Die Schiffe sind erstens von großem Umfang und werden zweitens von rauhen Winden hin und her getrieben. σκληρός, hart, heftig, rauh, wird auch Spr. 27, 16 vom Winde gebraucht. Trotzdem lassen sich die Schiffe von einem ganz kleinen Steuerruder lenken, ὅπου ἂν ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούληται. Das ἡ ὁρμή wird bald „der Wille", „das Verlangen", bald „der Stoß", „der Druck", nämlich der Druck des Steuermanns auf das Steuer, übersetzt. Parallelen über Steuer und Schiff in der profanen Literatur dürften die erstere Übersetzung sehr empfehlen[2].

---

[1] Schon Aristoteles (Quaestiones mechan. 5, ed. Becker 850 b) veranschaulichte das Verhältnis von Ursache und Wirkung an Steuer (πηδάλιον) und Schiff (πλοῖον).

[2] Siehe darüber Dibelius z. d. St. 177. — Die Hypothese, daß die Bilder von den Pferden und von den Schiffen (V. 3—4) anderswoher übernommen

Der Steuermann wird vielleicht mit Absicht εὐθύνων geheißen, unter Umgehung des sehr gebräuchlichen Substantivs κυβερνήτης, um anzudeuten, daß jede, nicht bloß die fachmännisch geschulte Hand vermittelst eines winzigen Werkzeuges den gewaltigen Schiffskörper auch in Sturm und Wogendrang meistern kann. Beda hat mit Beiseiteschiebung des Literalsinnes eine allegorische Deutung vorgetragen: „naves magnae in mari mentes sunt hominum in hac vita; venti validi, a quibus minantur, ipsi appetitus sunt mentium; gubernaculum, quo huiusmodi naves circumferuntur ubi impetus dirigentis voluerit, ipsa cordis intentio est".

„So ist auch die Zunge ein kleines Glied und rühmt sich großer Dinge." οὕτως, so, nämlich wie das Steuerruder ein ganz kleines Werkzeug ist und doch so Großes leistet. μεγάλα αὐχεῖ (diese Schreibweise wird, um des Gegensatzes zu μικρὸν μέλος wegen, vor μεγαλαυχεῖ zu bevorzugen sein) ist nicht soviel als rühmt sich mit Unrecht, Großes zu vermögen, sondern im Gegenteil soviel als kann und darf sich rühmen, Großes zu vermögen. Allerdings nur Ironie. Denn, wie die folgenden Verse zeigen, denkt der Verfasser an die traurigen Großtaten der ungezügelten Zunge. In der Vulgata lautete μεγάλα αὐχεῖ ursprünglich „magna exsultat", was aber später unverständlich erschien und zu „magna exaltat" verschlimmbessert wurde (ähnlich wie 2, 13 „superexsultat" umgewandelt ward in „superexaltat"). Beda sucht sich schon mit der Lesart „exaltat" abzufinden, kennt aber auch noch die Lesart „exsultat".

„(5 b) Sieh, welch ein (kleines) Feuer welch einen (großen) Wald in Brand setzt! (6) Auch die Zunge ist ein Feuer; als die Welt der Ungerechtigkeit stellt sich die Zunge unter unsern Gliedern dar, sie, die da den ganzen Leib besudelt und das Rad des Daseins in Flammen setzt und (selbst) in Flammen gesetzt wird

sind und „ursprünglich einer optimistischen Darstellung von der Herrschaft des Menschen entstammen" (Dibelius 175), möchte ich mir nicht aneignen.

von der Hölle. (7) Denn jegliche Natur der Vierfüßler wie der Vögel, der Kriechtiere wie der Wassertiere, läßt sich bändigen und ist gebändigt worden durch die menschliche Natur; (8) die Zunge aber vermag kein Mensch zu bändigen, ein unstätes Übel, voll todbringenden Giftes. (9) Mit ihr lobpreisen wir den Herrn und Vater und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die nach dem Bilde Gottes erschaffen sind. (10) Aus einem und demselben Munde kommt Lobpreis und Fluch. Das darf nicht so sein, meine Brüder. (11) Läßt etwa die Quelle aus einer und derselben Mündung süßes und bitteres Wasser hervorsprudeln? (12) Kann etwa, meine Brüder, ein Feigenbaum Oliven hervorbringen oder ein Weinstock Feigen? Und nicht kann eine Salzquelle süßes Wasser hervorbringen."

Das μεγάλα αὐχεῖ V. 5a klang noch neutral, war aber, wie gesagt, ironisch gemeint und galt der ungezügelten Zunge. Die großen, aber verderblichen Wirkungen dieser ungezügelten Zunge werden nunmehr weiter ausgeführt. „Sieh, welch ein (kleines) Feuer welch einen (großen) Wald in Brand setzt!" ἡλίκον πῦρ, ἡλίκην ὕλην. Die Variante ὀλίγον πῦρ ist augenscheinlich nur dem Streben nach Verdeutlichung entsprungen. Dem μικρὸν μέλος und μεγάλα αὐχεῖ entsprechend ist ἡλίκον sonder Zweifel soviel als wie klein und ἡλίκην soviel als wie groß. Die Wiederholung desselben Wortes in entgegengesetzter Bedeutung ist recht wirksam: der kleinste Feuerfunke legt den größten Wald in Asche. Die Vulgata hat: „quantus ignis quam magnam silvam incendit." Dagegen zitiert der Vater der Vulgata, Hieronymus: „parvus ignis quam grandem succendit materiam."[1] Doch ist „materia", etwa „Brennstoffmasse", als Wiedergabe von ὕλη, viel weniger zusagend, weil viel weniger anschaulich als „silva".

[1] Hier., In Is. 66, 15 f.; Migne, P. lat. 24, 689.

καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ. Auch die Zunge ist, wenn sie in den Dienst der Leidenschaft tritt, ein Feuer, und so klein dieses Feuer ist, es entfacht einen großen Brand, richtet große Verheerungen an. Der Ausdruck ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ist sehr umstritten. Die nächstliegende Übersetzung ist „die Welt der Ungerechtigkeit" und das wäre die ungerechte Welt, τῆς ἀδικίας der Genitiv der Eigenschaft, wie bei dem „ungerechten Mammon" (Luk. 16, 9) und dem „ungerechten Richter" (Luk 18, 6). Als sachliche Parallele würde sich der Satz anbieten: „Die gesamte Welt liegt im Bösen" (1 Joh. 5, 19). Auf die Zunge angewendet wäre „die ungerechte Welt" soviel als der Sitz des Bösen, die Heimat der Sünde im Umkreis des menschlichen Organismus. Unmöglich ist die Übersetzung „der Schmuck der Ungerechtigkeit", wie wenn gesagt werden sollte, die Zunge bemäntele alle Ungerechtigkeit[1]. Unmöglich ist aber auch wohl die Übersetzung „die Gesamtheit, der Inbegriff der Ungerechtigkeit", „universitas iniquitatis" Vulgata, wie wenn der Sinn wäre, die Zunge begehe in ihrer Weise, also in Worten, alle die Sünden, die sich als Tatsünden auf verschiedene andere Glieder des Leibes verteilen. Nun kann ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας als Apposition oder als emphatischer Ausruf zu dem voraufgehenden καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ gezogen werden: „Auch die Zunge ist ein Feuer, die Welt der Ungerechtigkeit." Es kann aber auch, und das dürfte das Richtige sein, als Prädikatsnomen mit dem folgenden ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν verbunden werden: „Als die Welt der Ungerechtigkeit stellt sich die Zunge unter unsern Gliedern dar." Unter allen Umständen bleibt der Text schwierig. Allein deshalb eine Textverderbnis anzunehmen und vor allem das spröde ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας als Eindringling über Bord zu werfen[2], ist der Einhelligkeit der Überlieferung gegenüber unstatthaft, um

[1] Dieser Deutung redete auffälligerweise Isidor von Pelusium das Wort, Epist. 4, 10; Migne, P. gr. 78, 1057.

[2] Diesen Gewaltstreich empfiehlt auch wieder E. E. Kellett in The Interpreter 20 (1924) 306 f.

so mehr, als die weitere Beschreibung der verderblichen Wirkungen der Zunge den ganzen früheren Teil des Verses, auch das ὁ κ. τ. ἀ., voraussetzt und damit stützt und schützt. Als Apposition zu ἡ γλῶσσα folgt nämlich zunächst ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα, „sie, die da den ganzen Leib besudelt". Ein neues und auf den ersten Blick störendes Bild, welches jedoch durch ὁ κ. τ. ἀ. bedingt und zur Erläuterung dieses Ausdrucks bestimmt ist. Die Zunge kann den ganzen Leib oder alle übrigen Glieder des Leibes sittlich verunreinigen oder in den Dienst der Sünde verstricken. Die Leidenschaft, ist der Gedanke, bemächtigt sich zuvörderst der Zunge und weiß sodann gar oft alle übrigen Glieder, die Organe der Tatsünden (vgl. zu V. 2), in ihren Bann zu ziehen und gewissermaßen der Herrschaft der Zunge zu unterstellen. Insofern ist die Zunge der Sitz des Bösen und der Ausgangspunkt der Sünde.

Dann aber wird, zur Erläuterung der Worte καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, das Gleichnis vom Feuer wiederaufgenommen und in eigenartiger Weise durchgeführt: καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης, „und das Rad des Daseins in Flammen setzt und (selbst) in Flammen gesetzt wird von der Hölle". τροχός (im Unterschiede von τρόχος, Lauf) etwas, was läuft, Rad; γένεσις Dasein, Leben; die Vulgata sagte „rota nativitatis nostrae" (vgl. 1, 23). „Das Rad des Daseins" aber kann nichts anderes sein als das einem stetig und unaufhaltsam fortrollenden Rade vergleichbare Menschenleben[1]. Treffend Beda: „Rotam dicit nativitatis nostrae in-

[1] Isidor von Pelusium (Epist. 2, 158; Migne, P. gr. 78, 613) zitiert τὸν τροχὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν statt τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως. — Pseudo-Phokylides (V. 27, bei J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen 1, 255; Anthologia lyrica graeca, ed. E. Diehl 1, 196) sagt: „Das Leben dreht sich wie ein Rad", ὁ βίος τροχός (mit Unrecht schreibt Diehl τρόχος statt τροχός). — Simplicius (Comment. in Aristot. De coelo 2, 1; ed. Heiberg 377) spricht von „dem Rade des Geschickes und des Daseins", ὁ τῆς εἱμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχός. — Umfassende Nachweise über das Rad als Bild des Lebens in den verschiedensten Literaturen bei G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum (Beiträge zur Wissensch. vom Alten und Neuen Testament, 3. Folge, Hft. 1 [Stuttgart 1926]) 141—168.

cessabilem vitae temporalis procursum, quo a die nativitatis usque ad mortem velut semper currente rota curriculi incessanter agimur." Die Zunge nun setzt den Lebenslauf in Brand, wandelt ihn gleichsam zu einer immer weiter züngelnden Flamme, jenem kleinen Feuer (V. 5) ähnlich, das, von Baum zu Baum fortschreitend, den ganzen Wald erfaßt und niederlegt. So kann die flammende Zunge das ganze Leben verheeren und verzehren, d. h. dem sittlichen Verderben überantworten. Sie selbst aber wird in Brand gesetzt und in flammendem Zustande erhalten durch das Feuer der Hölle, der ersten Heimat des Bösen, des Ursitzes der Sünde. Zu der überraschenden Wendung, das Daseinsrad oder das Menschenleben werde von der Zunge entzündet und entflammt, ist Jakobus also durch des Gleichnis vom Feuer geführt worden. Es war überflüssig, eine Erklärung seiner Redeweise in jener Sage von Ixion zu suchen, der zur Strafe für seine Freveltaten auf ein glühendes Rad geflochten und in ewigem Wirbel durch die Lüfte, nach anderer Version durch die Unterwelt getrieben wird[1]. Mit diesem Rade hat das Rad bei Jakobus nichts zu tun, weil das letztere kein jenseitiges Strafwerkzeug, sondern ein Bild des diesseitigen Lebens ist. Wie sollte aber auch Jakobus an eine Fabel der griechischen Mythologie anknüpfen?

„Denn jegliche Natur der Vierfüßler wie der Vögel, der Kriechtiere wie der Wassertiere läßt sich bändigen und ist gebändigt worden durch die menschliche Natur; die Zunge aber vermag kein Mensch zu bändigen, ein unstätes Übel, voll todbringenden Giftes." Wenn diese Sätze mit einem γάρ eingeführt werden, so erhellt, daß zwischen V. 5 f. und V. 7 f. wieder ein Gedanke einzuschieben ist: so unheilvoll ist die

[1] Näheres über den Ixion-Mythus bei Waser in Paulys Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung 10, 2 (Stuttgart 1919) 1373 ff. Aus diesem Mythus hat namentlich J. Stiglmayr in der Bibl. Zeitschr. 11 (1913) 49—52, den Ausdruck des Jakobus herleiten wollen. Ähnlich R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysterien-Gedanken in der christlichen Antike (Vorträge der Bibliothek Warburg 2, 2 [Leipzig 1925]) 86 ff.

Wirksamkeit der Zunge, so weit und breit dehnt sich ihr Machtbereich, weil es überaus schwierig ist, sie im Zaume zu halten. Alle, auch die stärksten und wildesten Tiere weiß der Mensch zu bezwingen; die Zunge aber spottet seiner Macht. Die Tiere werden nach Gen. 1, 26 und 9, 2 in vier Klassen eingeteilt: θηρία Landtiere mit Ausschluß der Kriechtiere, also Vierfüßler, πετεινά alles Geflügel, ἑρπετά Kriechtiere, ἐνάλια Wassertiere. Für καὶ ἐναλίων hatte die Vulgata ursprünglich „etiam ceterorum", später abgeändert in „et ceterorum"; „ceterorum" aber kann nur ein uralter Schreibfehler sein für „cetorum" („cetus" = großes Wassertier)[1]. πᾶσα φύσις θηρίων ist etwas mehr als πάντα θηρία und ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη etwas mehr als ὁ ἄνθρωπος. Unter φύσις ist die besondere Natur, Beschaffenheit, Veranlagung verstanden, und es will gesagt werden: alle die im einzelnen so mannigfach gearteten und mit den verschiedensten Schutz- und Trutzwaffen ausgerüsteten Tiere müssen sich beugen vor dem Wissen und Können des nach dem Bilde Gottes erschaffenen, mit Vernunft begabten Menschen[2]. Der Dativ τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ ist wohl instrumental zu fassen, kann aber auch ein ὑπό mit dem Genitiv vertreten und die bewirkende Ursache bezeichnen. δαμάζεται καὶ δεδάμασται, „läßt sich bändigen und ist gebändigt worden", bekräftigt die Möglichkeit mit der tatsächlichen Wirklichkeit. τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται δαμάσαι ἀνθρώπων: der Zunge gegenüber aber versagt die Gewalt des Menschen. Nach dem Zusammenhange ist selbstverständlich von der eigenen Zunge

[1] Wenn also Hieronymus den Italatext des Jakobusbriefes einer Revision unterzogen hat, so ist er an einem offensichtlichen Fehler vorbeigegangen.

[2] Nach Eisler a. a. O. 86 f. wäre an dieser „bisher unverstandenen Stelle" vielmehr „das ganze Theorem vom Kampfe der menschlichen Natur mit den tierischen Anlagen in der Seele angedeutet". πᾶσα φύσις θηρίων sei „der vernunftlos tierartige Seelenteil im Menschen" oder jegliche „tierische Naturanlage" im Menschen, „Leichtfertigkeit der Vögel, Niedrigkeit und List der Kriechtiere, Feigheit und Stumpfsinn der Fische". Daß der Text von tierischen Anlagen „im Menschen" oder „in der Seele" schlechterdings nichts sagt, stört einen solchen Religionshistoriker nicht.

die Rede, nicht von der Zunge anderer, wenngleich auffallenderweise schon Beda an die Zunge anderer, die Zunge „der Bösen" denkt: „vult intelligi quia lingua pravorum bestiis ferocitate, volucribus levitate vel exsultatione, serpentibus virulentia praecellat." Doch darf der Satz, daß kein Mensch seine Zunge zu bändigen vermag, nicht gerade buchstäblich genommen werden; wurde ja gerade das, was hier als unmöglich dargestellt wird, soeben noch, V. 2, als möglich vorausgesetzt. Anderseits aber liegt allerdings ein assertorischer Satz vor, nicht, wie mehrere ältere Ausleger gemeint haben, ein Fragesatz, welcher das Gegenteil besagen würde. Pelagius hat laut einer Mitteilung Augustins erklärt: „Ergone linguam nullus hominum domare potest? tamquam obiurgans et dicens: domare feras potestis, linguam non potestis?"[1] Bekanntlich verfocht Pelagius die These, daß der Mensch aus eigener Kraft, ohne Beihilfe der Gnade, seine Pflichten erfüllen könne, mußte also auch behaupten, daß der Mensch sehr wohl imstande sei, seine Zunge zu bändigen. Augustinus hingegen glaubte sogar in dem Texte selbst einen leisen Hinweis auf die Notwendigkeit der Gnade zu entdecken: „Non ait: linguam nullus domare potest, sed: nullus hominum, ut, cum domatur, Dei misericordia, Dei adiutorio, Dei gratia fieri fateamur." Jakobus will indessen lediglich die Tatsache festgestellt haben, daß es überaus schwierig ist, die Zunge zu bändigen; die Mittel und Wege zur Bändigung der Zunge kommen dabei ebensowenig in Betracht wie vorhin die Mittel und Wege zur Bändigung der Tiere. Die Worte ἀκατάστατον κακόν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου sind der Sache nach eine Apposition zu τὴν γλῶσσαν, der Form nach ein lebhafter Ausruf, der als solcher im Nominativ steht. ἀκατάστατον ist wie 1, 8 unstät, ruhelos, Vulgata „inquietum". Die gleichfalls gut bezeugte Variante ἀκατάσχετον, unbändig, unbezähmbar, würde dem Erwarten des Lesers noch mehr entgegenkommen, unterliegt aber gerade deshalb dem Ver-

[1] Aug., De natura et gratia c. 15; Migne, P. lat. 44, 254.

dachte einer Korrektur. Ein unstätes Übel ist die Zunge, weil sie, von der Leidenschaft aufgestachelt, bald da bald dort sich einmischt und allenthalben Unheil stiftet[1]. Ist sie doch „voll todbringenden Giftes", d. h. angefüllt mit verderbenbringendem Lug und Trug. Das Gift ist das Gift der Schlange. Vgl. Ps. 139, 4: „Sie schärfen ihre Zunge wie eine Schlange, Natterngift ist unter ihren Lippen."

Die Zunge läßt sich zu den widersprechendsten Zwecken gebrauchen, zu Gutem wie zu Bösem: „Mit ihr lobpreisen wir den Herrn und Vater und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die nach dem Bilde Gottes erschaffen sind." In ἐν αὐτῇ umschreibt ἐν, wie so oft, den instrumentalen Dativ. τὸν κύριον καὶ πατέρα ist eine dem Alten Testamente entlehnte Gottesbezeichnung (vgl. namentlich Is. 63, 16: σύ, κύριε, πατὴρ ἡμῶν); die Variante τὸν θεὸν καὶ πατέρα, „Deum et Patrem" Vulgata, wird als eine Angleichung an den christlichen Sprachgebrauch zu würdigen sein (vgl. 1, 27). Das zweite ἐν αὐτῇ, an und für sich entbehrlich, ist soviel als mit derselben Zunge. καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ weist auf den Schöpfungsbericht (Gen. 1, 26) zurück. Der bei der Erschaffung dem Menschen verliehenen Gottebenbildlichkeit wegen ist die Verfluchung des Menschen mittelbar auch gegen Gott gerichtet und steht deshalb zu der Lobpreisung Gottes in schreiendem Gegensatz. εὐλογοῦμεν, καταρώμεθα, „wir lobpreisen", „wir verfluchen", heißt es, weil es sich um eine allgemein menschliche Schwäche handelt (wie V. 2). Das „wir" auf den Kreis der „Lehrer" (V. 1) einzuschränken, wie wenn diesen Lehrern vorgeworfen würde, daß sie an heiliger Stätte Gott lobpreisen, anderswo aber die Menschen verfluchen (so auch Gebser), ist willkürlich.

„Aus einem und demselben Munde kommt Lobpreis und Fluch. Das darf nicht so sein, meine Brüder." Mit demselben Munde Gott zu lobpreisen und die Menschen zu verfluchen, ist widernatürlich und kann deshalb nicht zulässig sein. In den wohl auch noch dem ersten christlichen Jahrhundert

[1] Im „Hirten" des Hermas (Mand. 2, 3) wird die Verleumdung (ἡ καταλαλία) „ein unstäter böser Geist" (ἀκατάστατον δαιμόνιον) genannt.

entstammenden „Testamenten der zwölf Patriarchen“ (Benjamin 6,5) liest man: „Die gute Gesinnung hat nicht zwei Zungen, des Segens und des Fluches (εὐλογίας καὶ κατάρας).“ Das unpersönliche χρή = es soll sein, οὐ χρή = es darf nicht sein, findet sich im Neuen Testamente nur an dieser Stelle, wie denn überhaupt im hellenistischen Griechisch χρή fast völlig verdrängt ist durch δεῖ.

Die Widernatürlichkeit des zwiespältigen Gebrauches der Zunge wird durch Gleichnisse aus der Natur veranschaulicht. „Läßt etwa die Quelle aus einer und derselben Mündung süßes und bitteres Wasser hervorsprudeln?“ Der Artikel vor πηγή und ebenso der Artikel vor γλυκύ und πικρόν ist der generische, die Gattung bezeichnende Artikel. βρύειν, auch ein ἅπαξ λεγόμενον im Neuen Testamente, heißt zunächst „aufsprossen“ oder „hervorquellen“, wird aber in späterer Zeit auch transitiv gebraucht: „hervorsprudeln lassen“. Das Gleichnis ist durchsichtig: die Quelle zielt auf den Menschen, die eine Mündung auf den einen Mund, das süße und das bittere Wasser auf den Lobpreis und den Fluch.

„Kann etwa, meine Brüder, ein Feigenbaum Oliven hervorbringen oder ein Weinstock Feigen? Und nicht kann eine Salzquelle süßes Wasser hervorbringen.“ Jeder Baum bringt immer nur eine, seiner besondern Natur entsprechende Frucht. Ölbaum, Feigenbaum und Weinstock waren die am meisten geschätzten Fruchtbäume des Heiligen Landes; in der Parabel des Joatham (Richt. 9, 8 ff.) boten die Bäume zuerst dem Ölbaum, dann dem Feigenbaum und dann dem Weinstock das Königtum über die Bäume an. Aber auch in der außerpalästinensischen Literatur jener Zeit haben gerade die genannten Bäume bzw. ihre Früchte als beliebtes Illustrationsmaterial für Gedanken gedient, die dem Gedanken unseres Verses mehr oder weniger verwandt waren. Plutarch erläutert die Verschiedenartigkeit der menschlichen Stände und Berufe an Weinstock, Feige und Olive[1]. Seneca schreibt:

[1] Plut., De tranquillitate animae 13 (p. 472 F.).

„Non nascitur itaque ex malo bonum, non magis quam ficus ex olea." [1] Der Schlußsatz hat, wie jetzt allgemein angenommen wird, ursprünglich gelautet: οὔτε ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ. Die Lesart οὕτως οὐδεμία πηγὴ ἁλυκὸν καὶ γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ ist als erleichternde Korrektur zu betrachten, wenn sie gleich in Wahrheit nur Schwierigkeiten bereitet. Denn einmal ist schon V. 11 gesagt worden, daß die Quelle aus einer und derselben Mündung nicht süßes und bitteres Wasser hervorsprudeln läßt, und fürs andere kann dieser Gedanke nicht mit einem οὕτως an die Bemerkung V. 12a angereiht werden, daß der Feigenbaum keine Oliven und der Weinstock keine Feigen trägt. Der ursprüngliche Text aber, οὔτε ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ, ist nicht zu übersetzen: „Und nicht kann Salziges ein Wasser süß machen" (das wäre schon eine gar zu platte Selbstverständlichkeit), sondern: „Und nicht kann eine Salzquelle süßes Wasser hervorbringen." οὔτε knüpft an die in der voraufgehenden Frage enthaltene Verneinung an. ἁλυκόν ist Salzquelle, und ebenso wird auch das „salsa" (aqua) der Vulgata zu fassen sein. γλυκύ wird des innern Gegensatzes wegen gleich neben ἁλυκόν gestellt. Der Satz bringt also einen neuen, einen dritten Beleg für die Unvereinbarkeit von Lobpreis und Fluch. Die Echtheit zu bezweifeln, eine „Glosse" anzunehmen, ist um so weniger Grund vorhanden, je weniger es noch eines neuen Beleges bedurft hätte.

Ermahnung zur Friedfertigkeit (3, 13—18).

„(13) Wer ist weise und verständig unter euch? Er soll aus dem guten Wandel seine Werke in der Sanftmut der Weisheit zeigen. (14) Wenn ihr aber bittern Eifer habt und Streitsucht in eurem Herzen, so rühmt euch nicht und lüget wider die Wahrheit. (15) Diese Weisheit ist nicht von oben kommend, sondern irdisch, sinnlich, dämonisch. (16) Denn wo Eifer und Streit-

[1] Sen., Epist. 87, 25.

sucht, da Unordnung und jegliches böse Ding. (17) Die Weisheit von oben her aber ist erstens rein und lauter, sodann friedliebend, milde, willfährig, voller Barmherzigkeit und guter Früchte, ohne Parteilichkeit, ohne Heuchelei. (18) Gerechtigkeitsfrucht aber wird in Frieden gesät für die, die Frieden halten."

Diese Ermahnung speziell auf die V. 1 genannten Lehrer zu beziehen, wie wenn sie vor Streitigkeiten gewarnt werden sollten, war durchaus verfehlt, schon deshalb, weil die Lehrer bereits V. 2 dem Gesichtskreis des Verfassers entschwanden. Überhaupt aber ist ein engerer Zusammenhang zwischen den Versen 13—18 und der voraufgehenden Ausführung über die Notwendigkeit der Zügelung der Zunge nicht herzustellen; nur die allgemeine Tendenz vermittelt einen losen Anschluß. Die Friedfertigkeit wird als die unzertrennliche Begleiterin wahrer Weisheit und christlicher Frömmigkeit dargestellt.

Eingeleitet wird der neue Absatz, ähnlich wie 2, 14, durch eine rhetorische Frage mit der Aufforderung zu antworten: „Wer ist weise und verständig unter euch? Er soll zeigen" usw. Mit Unrecht ist die Frage in einigen Handschriften verwischt worden, indem τίς ausgelassen oder auch, wenngleich nur ganz vereinzelt, εἴ τις statt τίς geschrieben wurde. Die Verbindung σοφὸς καὶ ἐπιστήμων findet sich auch Deut. 1, 13 15 und 4, 6, während im Neuen Testamente ἐπιστήμων nur an dieser Stelle begegnet. Vermutlich ward es dem σοφός beigegeben, um den Begriff praktischer Lebensweisheit, σοφία 1, 5, deutlicher auszuprägen. Denn diese steht, wie das Folgende beweist, auch hier in Rede. Dementsprechend soll der Weise und Verständige mit Werken, nicht mit Worten, auf die Frage antworten. So sagt auch der erste Klemensbrief (38, 2): ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις. Ebendies fordert Jakobus, ohne sich indessen darauf zu beschränken. Sonst würde er wohl einfach geschrieben haben: δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς αὐτοῦ τὴν σοφίαν, „er soll

aus seinem guten Lebenswandel die Weisheit zeigen", wie er 2, 18 schrieb: δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν, „ich will aus meinen Werken den Glauben zeigen". ἀναστροφή, besonders häufig in den beiden Petrusbriefen, ist Lebenswandel in ethischem Sinne, und ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς würde eine vollwertige synonyme Parallele zu ἐκ τῶν ἔργων 2, 18 sein. Als Beleg und Bürgschaft für Weisheit verlangt jedoch Jakobus nicht bloß Werke, sondern Werke, die von Sanftmut zeugen, und das Bestreben, auch dies noch einzuschließen, führt ihn zu der überladenen und schleppenden Redeweise: „Er soll aus dem guten Wandel seine Werke in der Sanftmut der Weisheit zeigen", d. h. seine Weisheit durch guten Wandel bekunden, welcher Werke aufzuweisen hat, wie sie der mit der wahren Weisheit unzertrennlich verbundenen Sanftmut entsprechen. δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ, insofern die Werke den guten Wandel in Erscheinung treten lassen, der gute Wandel aus ihnen hervorleuchtet; τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι, seine Werke in Verbindung mit Sanftmut, das ist vollbracht in und mit Sanftmut; ἐν πραΰτητι σοφίας, der Sanftmut, die der Weisheit eigen ist, zu ihr gehört und in ihr wurzelt.

Hat aber jemand bittern Eifer und Streitsucht im Herzen, so darf er sich nicht rühmen, weise zu sein. Jakobus wendet sich wieder an die Gesamtheit der Leser: εἰ δὲ ἔχετε. Daraus folgt aber keineswegs, daß sein Wort „auf konkrete Verhältnisse der in sich zerfallenen Gemeinden zielt, in denen jeder das Gute besser wissen, keiner es stille tun wollte" (Beyschlag). Auch hier handelt es sich wieder um einen Fehler oder Mißstand, der als abschreckendes Beispiel angeführt, aber nicht den Lesern aufs Konto gesetzt werden will. Der Gegensatz zu der „Sanftmut der Weisheit" wird ζῆλος πικρὸς καὶ ἐριθεία umschrieben. πικρός zur Bezeichnung des schlimmen Eifers, des Hasses oder Neides, mag durch πικρόν V. 11 nahegelegt worden sein; ἐριθεία ist soviel als Widersetzlichkeit, Widerspenstigkeit, Streitsucht, „contentiones" Vulgata. „Rühmt euch

nicht und lüget wider die Wahrheit", indem ihr weise und verständig sein wollt, zugleich aber Bitterkeit und Leidenschaft im Herzen tragt. κατὰ τῆς ἀληθείας ist wohl mit beiden Verben zu verbinden, und ἡ ἀλήθεια ist die Wahrheit im allgemeinen oder die tatsächliche Wirklichkeit. κατακαυχᾶσθαι κατὰ τῆς ἀληθείας ist der Wahrheit gegenüber sich überheben oder der Wahrheit zum Trotz sich brüsten (vgl. κατακαυχᾶται 2, 13). „Lügen wider die Wahrheit" ist allerdings ein Pleonasmus, soll aber um so schärfer die Unwahrhaftigkeit eines Menschen hervorheben, der streitsüchtig ist und doch weise sein will. Wahre Weisheit kennt keine Streitsucht. Das μὴ κατακαυχᾶσθε nicht als Imperativ, sondern als Frage aufzufassen: „Rühmt ihr euch da nicht und lüget wider die Wahrheit?" (so auch Belser), dürfte der Intention des Verfassers nicht entsprechen. Denn die Lügenhaftigkeit des Streitsüchtigen wird V. 15 ff. noch erst bewiesen oder klargestellt, kann also nicht, wie es bei einer Frage der Fall wäre, schon als zugestanden vorausgesetzt werden.

Eine Weisheit, mit welcher bitterer Eifer und Streitsucht im Herzen sich verbindet, ist das gerade Gegenteil wahrer Weisheit. „Diese Weisheit ist nicht von oben kommend", ἄνωθεν κατερχομένη = „aus der Höhe herabsteigend von dem Vater der Lichter" (1, 17), also nicht göttlichen Ursprungs. Göttlichen Ursprungs, eine Himmelstochter, ist, wie schon 1, 5 ausgesprochen wurde, die wahre Weisheit. Die falsche Weisheit hingegen ist „irdisch, sinnlich, dämonisch", mithin ganz entgegengesetzter Herkunft. Die drei Prädikate stellen eine Klimax dar. ἐπίγειος, „irdisch", „terrena" Vulgata, ist soviel als dieser armen Erde entsprossen, die alles Gute vom Himmel zu erwarten hat; weil aber irdisch, ist zu ergänzen, und nicht himmlisch, so auch wertlos und verächtlich. ψυχική ist nicht sowohl „natürlich", als vielmehr „sinnlich", „animalis" Vulgata, d. h. des Geistes Gottes bar und dem Fluch der Sünde unterstehend. Namentlich Paulus gebraucht ψυχικός, in stillem oder ausgesprochenem Gegensatz zu πνευματικός,

gern zur Bezeichnung der durch die Erbsünde verderbten Natur des Menschen mit ihren Kräften und Trieben im Gegensatz zu dem Walten und Wirken der göttlichen Gnade. Paulus spricht auch von einer verborgenen Weisheit, die durch den Geist Gottes dem geistlichen Menschen (πνευματικός) enthüllt wird, während sie dem sinnlichen Menschen (ψυχικὸς ἄνθρωπος) verschlossen bleibt (1 Kor. 2, 10ff.). Judas nennt die Falschlehrer und Christusleugner „sinnliche Menschen, die den Geist nicht haben" (ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες Jud. 9). Folgt noch δαιμονιώδης, nicht gerade „diabolica" Vulgata, aber doch „dämonisch", d. h. von den bösen Geistern ausgehend und durch sie dem Menschen eingegeben. Das Böse und Sündhafte, das der falschen Weisheit eignet, stammt in letzter Linie von den Dämonen. So wird ja nach V. 6 auch die Zunge, die das Menschenleben in Flammen setzt, „selbst in Flammen gesetzt von der Hölle". Dieses Gegenstück wahrer Weisheit, wie Jakobus es schildert, berührt sich jedenfalls sehr nahe mit dem, was der Herr die Klugheit der Kinder dieser Welt nennt (Luk. 16, 8).

Zur Begründung des herben Urteils wird bemerkt: „Denn wo Eifer und Streitsucht, da Unordnung und jegliches böse Ding." ἀκαταστασία Unordnung, das ist Verkehrung der von Gott gewollten Ordnung, Spaltung, Zwietracht; statt „inconstantia" hätte die Vulgata auch hier wie 1 Kor. 14, 33 „dissensio" übersetzen sollen. Zwietracht ist die unmittelbare Folge der Streitsucht; vgl. Spr. 26, 28: στόμα ἄστεγον ποιεῖ ἀκαταστασίας, „ein loser Mund stiftet Zwistigkeiten". Im weiteren Verlaufe stellt sich dann πᾶν φαῦλον πρᾶγμα ein, nicht „omne opus pravum" Vulgata, sondern „jegliches böse Ding", weil nicht bloß Taten oder Werke, sondern mehr noch Zustände und Verhältnisse in Betracht kommen, zu denen die Streitsucht führt.

V. 17 bringt ein Bild der wahren Weisheit, ausgeführt in Farben, die dem wahren Weisen entlehnt sind. Die auszeichnenden Merkmale des Weisen werden auf die Weisheit über-

tragen. „Die Weisheit von oben her aber ist erstens rein und lauter, sodann friedliebend, milde, willfährig, voller Barmherzigkeit und guter Früchte, ohne Parteilichkeit, ohne Heuchelei.“ Dieser Vers läßt klar erkennen, daß die Weisheit von oben her (über den Ausdruck siehe zu V. 15) nichts anderes ist als die christliche Frömmigkeit[1]. Sie kann nur erlernt werden in der Schule der Gnade. Das Licht und die Kraft der Gnade hebt den Menschen über die Erde hinaus, zeigt ihm Höhen und leiht ihm Flügel und lehrt ihn mehr und mehr sein ganzes Tun und Lassen unter die Herrschaft übernatürlicher Beweggründe stellen. Das ist der Mensch, dessen Wandel im Himmel ist (Phil. 3, 20). Das ist auch der Mensch, den Jakobus kennzeichnet. Dieser Mensch bzw. die Weisheit von oben her ist erstens ἁγνή, nicht „pudica“ Vulgata, sondern in weiterem Sinne „rein und lauter“. Schon deshalb, weil diese Eigenschaft an die Spitze gestellt und überdies noch durch πρῶτον ausdrücklich von den übrigen abgehoben wird, muß sie das eigentliche Wesen der Weisheit bezeichnen wollen. Und dem sonstigen Gebrauche des Wortes entsprechend wird jedenfalls die Reinheit von sittlicher Befleckung überhaupt oder die „Unbeflecktheit von der Welt“ (1, 27) gemeint sein. Die folgenden Adjektiva beschreiben die Art der Betätigung der Weisheit nach außen. „Sodann friedliebend, milde, willfährig“, also weit entfernt von bitterem Eifer und Streitsucht (V. 14 16). εἰρηνική gern bereit, Frieden zu wahren und Frieden zu stiften, Vulgata „pacifica“. ἐπιεικής milde in ihrem Verhalten, billig in ihrem Urteilen, Vulgata „modesta“. εὐπειθής bereitwillig einem verständigen Worte lauschend, entgegenkommend, willfährig, Vulgata „suadibilis“. Doch hat die Vulgata diesem „suadibilis“ von Haus

[1] Vgl. die an Jakobus anklingenden Worte der „Imitatio Christi“ 3, 31: „Est magna differentia, sapientia illuminati et devoti viri et scientia literati atque studiosi clerici. Multo nobilior est illa doctrina quae desursum ex divina influentia manat, quam quae laboriose humano acquiritur ingenio.“

aus noch beigefügt „bonis consentiens", wie wenn sie betonen wollte, daß es sich um Willfährigkeit gegen gute Menschen handle. Der griechischen Überlieferung ist diese Glosse, soviel ich sehe, völlig fremd. Durchdrungen von Friedensliebe, ist die wahre Weisheit weiterhin „voller Barmherzigkeit und guter Früchte", μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν. Unter „guten Früchten" sind nach bekannten Parallelen gute Werke zu verstehen, wie denn einzelne Handschriften καρπῶν ἔργων ἀγαθῶν bieten. Hier ist im Anschluß an ἐλέους jedenfalls von Werken der Barmherzigkeit die Rede, wie solche schon 1, 27 genannt wurden: „Waisen und Witwen besuchen in ihrer Bedrängnis". Die zwei letzten Glieder der Reihe, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος, sind durch Klangverwandtschaft verbunden, ohne innerlich zusammenzugehören. ἀδιάκριτος, nur hier im Neuen Testamente, Vulgata „non iudicans", ist wahrscheinlich „keine Unterscheidung machend", das ist „nicht parteilich". Die Übersetzung „nicht mit sich selbst entzweit", das ist, nicht zweifelnd oder schwankend, läßt sich nicht ausreichend rechtfertigen und paßt auch nicht in den Zusammenhang. Die Übersetzung „ungeteilt", das ist, einträchtig, wäre wohl aus Ignatius von Antiochien zu belegen[1], dürfte aber gleichfalls dem Zusammenhang nicht entsprechen. ἀνυπόκριτος ist sonder Zweifel „ohne Heuchelei", Vulgata „sine simulatione".

Der Schluß lautet: „Gerechtigkeitsfrucht aber wird in Frieden gesät für die, die Frieden halten." καρπὸς δικαιοσύνης, eine Wendung, die sich auch Phil. 1, 11 und Hebr. 12, 11 findet, ist eine Frucht, die in und aus Gerechtigkeit besteht (genit. appositivus), und da diese Frucht „gesät wird", kommt nicht eine reife Frucht in Frage (wie bei καρπῶν ἀγαθῶν V. 17), sondern ein Fruchtsame, der keimen und sprossen soll; vgl. etwa Spr. 11, 30: ἐκ καρποῦ δικαιοσύνης φύεται δένδρον ζωῆς, „aus Gerechtigkeitsfrucht erwächst der Baum des Lebens." ἐν εἰρήνῃ

[1] Siehe namentlich Ign. Ant., Epist. ad Magn. 15 (ἀδιάκριτον πνεῦμα); Epist. ad Trall. 1, 1 (ἄμωμον διάνοιαν καὶ ἀδιάκριτον). Im übrigen vgl. Dibelius und Hauck z. d. St.

ist zu dem folgenden σπείρεται zu ziehen und will hervorheben, daß Gerechtigkeitsfrucht nur in und mit Frieden gesät wird, nicht aber, das ist der gegebene Gegensatz, in und mit bitterem Eifer und Streitsucht (V. 14 16). Und wie sie von den Friedfertigen gesät wird, so wird die Gerechtigkeitsfrucht auch für die Friedfertigen gesät, τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην = τοῖς εἰρηνοποιοῖς (Matth. 5, 9). Ab und zu ist dieser Dativ als dativus actionis gefaßt und „von den Friedfertigen", „durch die Friedfertigen" übersetzt worden, wodurch sich indessen eine Tautologie oder doch ein auffälliger Pleonasmus ergab, weil schon mit ἐν εἰρήνῃ gesagt worden war, daß das Säen in Frieden, also durch Friedfertige erfolge. Es wird deshalb ein dativus commodi anzunehmen sein: für die Friedfertigen, zu Gunsten der Friedfertigen. Ist nun aber, etwa unter Vergleichung der Parabel vom Sämann (Matth. 13, 3 ff.), an eine Lehrtätigkeit zu denken, die von friedliebenden Lehrern ausgeht und friedliebenden Schülern zugute kommt? Nein. Die Friedfertigen sind beide Male dieselben; sie säen und sie ernten auch. „Denn was der Mensch sät, das wird er auch ernten" (Gal. 6, 7). Sie säen Gerechtigkeitsfrucht oder streuen die Saat der Gerechtigkeit aus, indem sie ein gerechtes Leben führen; sie ernten Gerechtigkeitsfrucht oder heimsen den Ertrag der Saat ein, indem sie den dem gerechten Leben verheißenen Lohn empfangen. Dibelius findet es sonderbar, daß V. 18 von Gerechtigkeitsfrucht spricht, während nach V. 17 ein Wort über Weisheitsfrucht zu erwarten sei, und erklärt daraufhin V. 18 für einen „isolierten Spruch", der keine engere Verbindung mit dem Kontext habe und selbständige Rundung und Geschlossenheit der Form besitze. Merkwürdig kann an V. 18 wohl nur die gehäufte Betonung der Friedfertigkeit, ἐν εἰρήνῃ, τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην, erscheinen; gerade damit aber klammert sich V. 18 so fest wie möglich an die Verse 13—17 an und schließt die Ermahnung zur Friedfertigkeit wirkungsvoll ab.

Wider die Habgier (4, 1—6).

„(1) Woher Kriege und woher Kämpfe unter euch? Nicht daher: aus euren Lüsten, die da streiten in euren Gliedern? (2) Ihr begehrt und ihr habt nicht; ihr mordet und eifert, und ihr könnt nicht erreichen; ihr kämpft und kriegt. Ihr habt nicht, weil ihr nicht bittet; (3) ihr bittet und erlangt nicht, weil ihr schlecht bittet, auf daß ihr es in euren Lüsten vergeudet. (4) Ehebrecherische, wisset ihr nicht, daß die Freundschaft mit der Welt Feindschaft gegen Gott ist? Wer also Freund der Welt sein will, stellt sich als Feind Gottes dar. (5) Oder meint ihr, daß die Schrift umsonst sagt: In neidischer Weise verlangt er nach dem Geiste, den er in uns hat Wohnung nehmen lassen. (6) Um so größer aber ist die Gnade, die er gibt, weshalb die Schrift sagt: Gott widersteht den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade."

Diese Verse 4, 1—6 läßt auch Dibelius als ein „geschlossenes Ganzes" gelten. Die Streitsucht, die soeben bekämpft ward, führt den Verfasser auf die letzte Quelle alles Unfriedens, die Habgier oder Weltliebe, und er geißelt sie in harten Tönen mit dem Ernste und der Strenge eines Bußpredigers.

Als Eingang dienen wiederum lebhafte Fragen (vgl. 3, 13). „Woher Kriege und woher Kämpfe unter euch?" Das zweite πόθεν fehlt in einigen Handschriften und ebenso in der Vulgata; es mag als überflüssig und schleppend empfunden worden sein. πόλεμοι und μάχαι sind kräftige Bilder für die Begriffe Zank und Streit. Die Antwort auf die erste gibt eine zweite Frage: „Nicht daher: aus euren Lüsten, die da streiten in euren Gliedern?" οὐκ ἐντεῦθεν, „nonne hinc" Vulgata, will gleichsam mit erhobenem Finger im voraus schon auf ἐκ τῶν ἡδονῶν, „ex concupiscentiis vestris" Vulgata, hingewiesen haben.

Die Übersetzung „concupiscentiae" ist zutreffend, weil ἡδοναί, Lüste, Lustaffekte, wie V. 2 (ἐπιθυμεῖτε) beweist, im Sinne von ἐπιθυμίαι gebraucht ist. Diese Begierden, der Erbsünde entstammend, haben ihren Sitz in den Gliedern des Leibes und entfachen im Innern des Menschen Kriege und Kämpfe, indem sie gewissermaßen auf Eroberungen ausgehen oder Beute machen wollen. Daher ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν. Ganz ähnlich heißt es Röm. 7, 23: „Ich sehe ein Gesetz anderer Art in meinen Gliedern zu Felde ziehen (ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον) gegen das Gesetz meines Geistes"; 1 Petri 2, 11: „Ich ermahne euch, euch zu enthalten der fleischlichen Begierden, die da streiten (τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται) wider die Seele."[1] Daß der Streit „gegen das Gesetz des Geistes" oder „wider die Seele" geht, hat Jakobus beizufügen unterlassen, weil er hier lediglich die Tatsächlichkeit des Streites feststellen wollte.

V. 2 geht er etwas näher auf die Eigenschaft des Streites ein. ἐπιθυμεῖτε, „ihr begehrt", nämlich nach Besitz und Genuß, nach irgend welchen weltlichen Gütern und sinnlichen Freuden. καὶ οὐκ ἔχετε, „und ihr habt nicht", euer Begehren wird nicht befriedigt, der Besitz des Begehrten bleibt euch versagt. Die Folge ist Unzufriedenheit und Neid und Haß gegen die Besitzenden. φονεύετε καὶ ζηλοῦτε, „ihr mordet und eifert". Morden ist hier soviel als zürnen und hassen. Der starke Ausdruck entspricht ganz der drastischen Weise des Jakobus, hat aber seine erklärende Parallele bei Johannes: „Jeder, welcher seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder" (ἀνθρωποκτόνος 1 Joh. 3, 15; vgl. auch Matth. 5, 21 f.). Auffällig ist nur die Wortfolge φονεύετε καὶ ζηλοῦτε, insofern sie das Gegenteil einer Klimax

[1] Übrigens bietet auch die Profanliteratur zahlreiche Parallelen. Das schmerzliche Bewußtsein um die Kämpfe in der eigenen Brust drängt sich jedem denkenden Menschen auf. Plato, Phaedo 11 (p. 66 C) schrieb von Kriegen und Kämpfen im eigentlichen Sinne: καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι, „Kriege und Aufstände und Kämpfe verursacht nichts anderes als der Leib und dessen Begierden."

darzustellen scheint, weil das „Eifern" nach dem „Morden" einen matten Klang gibt. Ein „Zürnen und Hassen" kommt indessen dem „Eifern" schon beträchtlich näher, und das „Eifern" grenzt nicht selten unmittelbar an ein „Zürnen und Hassen" (Apg. 7, 9; 17, 5. 1 Kor. 13, 4). Trotz der völlig ungetrübten Einmütigkeit der Überlieferung zu einer Korrektur zu greifen, war deshalb wohl nicht gestattet. Die Korrektur φονᾶτε, „ihr seid blutgierig", ward auch bald wieder fallen gelassen. Die Korrektur φθονεῖτε, „ihr seid neidisch", jedoch hat noch an Belser, Dibelius, Hauck Freunde gefunden. Das Morden und Eifern nun ist gleichfalls vergeblich: καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν, „und ihr könnt nicht erreichen", das, um dessentwillen ihr mordet und eifert, ist und bleibt euch unerreichbar. Daher dann Kämpfe und Kriege ohne Ende. μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε: ihr seid in fortwährender innerer Unruhe und Aufregung, die bei gegebener Gelegenheit auch zu äußerem Streite führt. Die Schlußworte des V. 2: „Ihr habt nicht, weil ihr nicht bittet", hätten zu V. 3 gezogen werden sollen, welch letzterer in eine Kritik des geschilderten Kriegszustandes eintritt.

Diese Kritik umfaßt zwei Sätze. οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς. Mit οὐκ ἔχετε nimmt Jakobus das vorhergehende οὐκ ἔχετε und οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν wieder auf, um es zu erläutern und zu begründen. Fälschlich haben einige Handschriften καὶ οὐκ ἔχετε statt οὐκ ἔχετε, und in der Vulgata ist das ursprüngliche „non habetis" leider später abgeändert worden in „et non habetis". Sie haben nicht, wird erklärt, weil sie nicht bitten oder nicht beten, wobei an Dinge gedacht sein muß, welche Gegenstand des Gebetes sein dürfen und sollen, Dinge, die die Leser haben würden, wenn sie beten würden. Da sie nun aber doch beten und insofern Anspruch erheben können, auch zu haben, wird alsbald hinzugefügt: αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε διότι κακῶς αἰτεῖσθε, „ihr bittet und erlangt nicht, weil ihr schlecht bittet". Auf αἰτεῖσθαι folgt αἰτεῖτε und auf αἰθεῖτε wieder αἰτεῖστε. Aktivum und Medium

werden offenbar als gleichwertig behandelt. Dem Medium die Bedeutung vorzubehalten: zu eigenem Vorteil oder mit Erfolg beten, erscheint gekünstelt. Das Gebet der Leser ist erfolglos, weil es schlecht ist, und schlecht ist es, weil es von einer schlechten Meinung und Absicht getragen wird: ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε, „auf daß ihr es", nämlich das, was ihr etwa erlangt, „in euren Lüsten vergeudet". Auch irdische, zeitliche Güter können Gegenstand eines guten oder gottgefälligen Gebetes sein, wenn sie guten Zwecken dienstbar gemacht werden sollen; sollen sie jedoch zur Befriedigung sinnlicher Lüste mißbraucht werden, so widerstreitet das Gebet dem Willen Gottes und findet keine Erhörung. „Wenn wir um etwas bitten gemäß seinem Willen (κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ), so hört er uns" (1 Joh. 5, 14).

Die weltliche Gesinnung, welche in jenem schlechten Beten zur Geltung kommt, gibt zu dem herben Vorwurf Anlaß: „Ehebrecherische, wisset ihr nicht, daß die Freundschaft mit der Welt Feindschaft gegen Gott ist?" Etwas Befremdendes hat die Anrede μοιχαλίδες nicht. Sprach doch auch der Herr von einem „verkommenen und ehebrecherischen Geschlecht" (γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς Matth. 12, 39; 16, 4. Mark. 8, 38). Nach dem Vorgange des Alten Testaments (Hos. 1—3 usf.) wird das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke mit einem Ehebunde verglichen und der Abfall des Volkes von Gott als Ehebruch dargestellt, und von dem Volke wird das Bild auch auf besondere Volkskreise und einzelne Volksangehörige übertragen. Der Plural μοιχαλίδες, „Ehebrecherinnen", ist nicht auf eine Mehrheit von Gemeinden, sondern auf die Gesamtheit der Gemeindeglieder zu beziehen, während das Femininum sich aus dem Bilde selbst erklärt, in welchem ja dem Volke die Rolle der Ehefrau zufällt. Es war ein recht naiver Leser, welcher μοιχαλίδες nur von den Frauen verstand und nun die Männer vermißte und deshalb μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες, „Ehebrecher und Ehebrecherinnen", korrigierte. Mit der Frage οὐκ οἴδατε wird eine bekannte und anerkannte Wahrheit eingeführt,

lautend ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν. Der Vorwurf ehebrecherischen Verhaltens wird also ausdrücklich auf die Hinwendung zur Welt und die Abwendung von Gott gegründet. ὁ κόσμος, nach einzelnen Zeugen ὁ κόσμος οὗτος, „hic mundus" Vulgata, ist, wie zu 1, 27 ausgeführt wurde, die der Sünde verfallene und zur Sünde verleitende, unter der Herrschaft des Teufels stehende Welt oder Menschheit. Liebe zu dieser Welt und Liebe zu Gott sind unversöhnliche Gegensätze, schließen sich gegenseitig aus. Vgl. 1 Joh. 2, 15: „Wenn jemand die Welt liebhat, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm." φιλία, nur hier im Neuen Testamente, ist in aktivem Sinne zu nehmen, φιλία τοῦ κόσμου also Freundschaft mit der Welt oder Liebe zu der Welt (Genitiv des Objekts), und dementsprechend ist ἔχθρα τοῦ θεοῦ Feindschaft gegen Gott = ἔχθρα εἰς θεόν (Röm. 8, 7). ἐχθρά zu akzentuieren oder das Wort als Adjektivum (Fem. zu ἐχθρός) aufzufassen: „gottfeindlich" oder „gottverhaßt", Vulgata „inimica Dei", ist unzulässig, weil damit die eigentümliche Schärfe, die in der Gegenüberstellung der beiden Substantiva liegt, verwischt wird. Die zweite Hälfte des Verses wiederholt noch einmal den Gedanken der ersten Hälfte, um das Entweder-Oder desto nachdrücklicher zu betonen und rücksichtslose Entschiedenheit zu verlangen: „Wer also Freund der Welt sein will, stellt sich als Feind Gottes dar." φίλος und ἐχθρός haben wieder aktive Bedeutung. καθίσταται = er tritt auf, er erweist sich, ganz wie 3, 6.

V. 5 gilt als eine „crux interpretum", und nicht mit Unrecht. „Oder meint ihr, daß die Schrift umsonst sagt" usw. δοκεῖτε bezeichnet eine unzutreffende Meinung (wie δοκεῖ 1, 26): die Schrift sagt nicht umsonst. κενῶς nichtigerweise oder ohne Grund, Vulgata „inaniter". ἡ γραφὴ λέγει muß aller sonstigen Analogie gemäß ein Schriftzitat einführen, und zwar dem Zusammenhange nach ein Zitat, welches ungeteilte Hingabe an Gott fordert. Die folgenden Worte πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν möchte man deshalb

unbedenklich übersetzen: „In neidischer Weise verlangt er nach dem Geiste, den er in uns hat Wohnung nehmen lassen." πρὸς φθόνον ist adverbialer Ausdruck: „bis zu Neid hin", d. h. so, daß man neidisch wird, also in neidischer, eifersüchtiger Weise. ἐπιποθεῖ = er verlangt in sehnsüchtiger Liebe. Als Subjekt würde, wie so oft, ὁ θεός zu ergänzen sein. τὸ πνεῦμα wäre dann Objekt und würde auf den Menschengeist gehen, den er, nämlich Gott, in uns hat wohnen machen, dem er in unserem Leibe eine Wohnung angewiesen hat. Das Zitat würde demnach besagen: Gestützt auf seine Rechte als Schöpfer verlangt Gott mit Eifersucht nach dem Menschengeiste oder Menschenherzen, seiner Liebe, seinem Dienste, und kann daher nicht gewillt sein, seine Ansprüche etwa mit der Welt zu teilen. Und daß damit eine geradlinige Fortsetzung und Bekräftigung des V. 4 gewonnen wäre, ist nicht zu verkennen. Spricht der Wortlaut auch nur von einem Verhalten Gottes, so mahnt er doch „implicite" zu einem entsprechenden Verhalten des Menschen. Aber wo steht das Zitat? Im Alten Testamente ist es nicht aufzufinden und ebensowenig in irgend einem apokryphen Buche. Als sachliche Anklänge ließen sich aus dem Alten Testamente allerhand Worte über das Eifern oder die Eifersucht Gottes herbeiziehen, wie Ex. 20, 5: „Ich, der Herr dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott (θεὸς ζηλωτής)"; Ex. 34, 14: „Gott der Herr, Eifersüchtiger ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er" usw.; und außerdem vielleicht auch noch Sätze wie Eccle. 12, 7: „Der Geist (τὸ πνεῦμα) kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben"; Is. 42, 5: „Gott spendet den Leuten auf Erden den Odem und den Geist denen, die auf ihr wandeln" usw. Auf Grund dieser und ähnlicher Stellen glauben manche Erklärer behaupten zu dürfen, das Zitat erweise sich als ein seinem sachlichen Gehalte nach dem Alten Testamente entnommenes Schriftwort, während eine andere Gruppe von Exegeten, mit solchen entfernten Anklängen nicht zufrieden, das Zitat auf irgend eine verloren gegangene Quelle zurückführt und gerne daran

erinnert, daß nach weit verbreiteter Ansicht auch anderswo im Neuen Testamente, wie 1 Kor. 2, 9 oder Eph. 5, 14, Texte unbekannter Herkunft mit γέγραπται oder λέγει, also als Schriftworte, zitiert werden. In der Tat wird auf eine Herleitung des Zitates aus dem Alten Testamente zu verzichten sein: sein heimatlicher Boden und sein ursprünglicher Zusammenhang ist nicht festzustellen. — Infolge dieser Unmöglichkeit konnten gegen die vorgeschlagene Auffassung der zitierten Worte mannigfache Einwendungen erhoben werden. Sogar der Umfang das Zitates ward verschieden abgesteckt. Wenn vorhin übersetzt wurde: „Oder meint ihr, daß die Schrift umsonst sagt: In neidischer Weise verlangt er" usf., so wurden von anderer Seite die Worte πρὸς φθόνον nicht mit ἐπιποθεῖ verbunden oder zum Zitate gerechnet, sondern rückwärts an λέγει angeschlossen oder der Einführungsformel zugewiesen: „Oder meint ihr, daß die Schrift umsonst sagt πρὸς φθόνον: Er verlangt" usf. Nach Theophylakt soll das heißen: Nicht umsonst und nicht in neidischer Weise stellt die Schrift unmögliche, unsere Kräfte übersteigende Gebote auf[1]. Nach Neueren soll es heißen: Nicht umsonst sagt die Schrift in Bezug auf den Neid oder über den Neid. Die eine Deutung ist aber ebenso unhaltbar wie die andere; die zu Grunde gelegte Satztrennung oder die Auseinanderreißung der Worte πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ ist ganz unnatürlich. Die folgenden Worte sind vorhin übersetzt worden: „In neidischer Weise verlangt er, nämlich Gott, nach dem Geiste, den er in uns hat Wohnung nehmen lassen." Andere haben τὸ πνεῦμα nicht als Akkusativ oder als Objekt, sondern als Nominativ oder als Subjekt genommen und meist zugleich statt κατῴκισεν mit einigen Handschriften κατῴκησεν gelesen und sind zu der Auffassung gelangt, der schon die Vulgata Ausdruck gibt: „Ad invidiam concupiscit spiritus qui inhabitat (später abgeändert zu habitat) in vobis (statt in nobis)." Die Minderwertigkeit der Lesart

[1] Der Theophylakt-Text bei Migne, P. gr. 125, 1176 und der Ökumenius-Text ebd. 119, 496 stimmen im wesentlichen überein.

κατῴκησεν ist indessen allgemein anerkannt; sie ist durch den Itazismus bedingt, vermöge dessen κατῴκησεν ebenso ausgesprochen wurde wie κατῴκισεν, während zu κατῴκισεν im „Hirten" des Hermas (Mand. 3, 1) eine bedeutsame Parallele vorliegt: τὸ πνεῦμα ὃ ὁ θεὸς κατῴκισεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ. Der Text der Vulgata ist aber auch unverständlich. Ein Objekt, nach dem der Geist verlangt, ist nicht zu entbehren. Zur Abhilfe griff man auf die Lesart κατῴκισεν zurück und wollte aus dem Relativsatze „den er, nämlich Gott, in uns hat wohnen machen" als Objekt des Verlangens des Geistes „Gott" ergänzen dürfen. In neuerer Zeit jedoch hat man, um ein Objekt zu erhalten, πρὸς φθόνον korrigiert zu πρὸς τὸν θεόν: „nach Gott verlangt der Geist", und hat nun auch die Heimat des Zitates aufzeigen zu können gemeint, und zwar in Ps. 42, 2: „Wie die Hinde verlangt nach den Wasserquellen, so verlangt meine Seele nach dir, o Gott."[1] Allein wie hätte jemals πρὸς τὸν θεόν, so klar und einfach, restlos und spurlos aus der Überlieferung verdrängt werden können durch das schwierige πρὸς φθόνον? Und überdies vermag nicht der Gedanke: der Menschengeist verlangt nach Gott, sondern nur der Gedanke: Gott verlangt nach einem ungeteilten Menschengeiste und Menschenherzen, dem Zusammenhange gerecht zu werden; deshalb muß in ἐπιποθεῖ das Subjekt ὁ θεός beschlossen sein, ebenso wie es in κατῴκισεν enthalten ist und wiederum in δίδωσιν V. 6.

μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν, „maiorem autem dat gratiam" Vulgata. Subjekt kann hier selbstverständlich nur Gott, der Gnadenspender, sein. Er verlangt mit Eifersucht nach dem Menschengeiste, verleiht dafür aber auch um so größere Gnade. Er fordert viel, schenkt dafür aber auch um so mehr demjenigen, der seinen Forderungen nachkommt. Beda schrieb: „Maiorem gratiam Dominus dat quam amicitia mundi, quia haec terrena bona ad tempus et ea cum dolore amittendi tribuit, ille gaudium largitur aeternum." Damit

[1] So (für πρὸς τὸν θεόν, nach Ps. 42, 2) namentlich Kirn in den Theol. Studien und Kritiken 77 (1904) 127 ff. 593 ff.

dürfte der Sinn des Textes getroffen sein. Die weltlichen Güter und Genüsse, auf die Gott verzichten heißt, sind nicht zu vergleichen mit den Gnadengeschenken, die Gott im Diesseits und im Jenseits zuwendet. Daß die Worte μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν noch zu der V. 5 zitierten Schriftstelle gehörten, war eine abwegige Meinung. An die Schriftstelle, die nicht über V. 5 hinausreicht, schließt sich ein Zusatz von der Hand des Verfassers an, der nun seinerseits durch eine neue Schriftstelle belegt wird: διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. Zu λέγει ist nach V. 5 ἡ γραφή zu ergänzen. Gemeint ist der Vers Spr. 3, 14 in der Fassung der Siebzig; nur zitiert Jakobus und ebenso auch Petrus (1 Petri 5, 5) ὁ θεός statt κύριος. Anlaß zu dem Zitate wird der Schluß des Verses, δίδωσιν χάριν, gegeben haben, weil er mit dem Schluß des vorhergehenden Satzes zusammentrifft. Unter den Hoffärtigen und den Demütigen aber wird Jakobus keine andern verstanden haben als die Freunde der Welt und die Freunde Gottes (V. 4). Die Hoffärtigen erheben sich gegen die Forderungen Gottes, indem sie sich über das, was sie Gott und dem Mitmenschen schulden, freventlich hinwegsetzen, und Gott widersteht ihnen, indem er ihnen seine Gnade entzieht, ihre Pläne und Bestrebungen durchkreuzt, zeitliche und ewige Strafen über sie verhängt. Die Demütigen sind diejenigen, die, von dem Bewußtsein ihrer allseitigen Abhängigkeit von Gott durchdrungen, sich dem Willen Gottes gerne unterordnen, und sie sind es, die Gott mit Gnaden überhäuft, zu allem Guten stärkt, in allen Leiden tröstet und ewiger Verherrlichung entgegenführt.

Mahnsprüche (4, 7—12).

„(7) Unterwerft euch also Gott, widersteht aber dem Teufel, und er wird vor euch fliehen. (8) Nahet euch Gott, und er wird sich euch nahen. Reinigt die Hände, ihr Sünder, und heiligt die Herzen, ihr Leute mit zwei

Seelen. (9) Wehklagt und trauert und weint; euer Lachen soll sich in Trauer wandeln und die Freude in Niedergeschlagenheit. (10) Demütigt euch vor dem Herrn, und er wird euch erhöhen. (11) Verleumdet einander nicht, Brüder. Wer den Bruder verleumdet oder seinen Bruder richtet, verleumdet das Gesetz und richtet das Gesetz. Wenn du aber das Gesetz richtest, bist du nicht Befolger des Gesetzes, sondern Richter. (12) Einer ist der Gesetzgeber und Richter, der, der da retten und verderben kann. Du aber, wer bist du, der du den Nächsten richtest?"

Der erste dieser Imperative schließt sich auch sachlich enge an die letzten Worte des vorhergehenden Abschnittes an, indem er von neuem die Demut einschärft. Ganz deutlich biegt dann V. 10, schon im Wortlaute (ταπεινώθητε), zu V. 6 zurück. Die übrigen Sprüche sind andersartigen und keineswegs gleichmäßigen Inhalts, teilen aber zumeist den scharfen, anklagenden Ton, der bereits V. 1 einsetzte.

V. 7 wird als Folgerung aus V. 6 eingeführt: da Gott nach dem Worte der Schrift den Demütigen seine Gnade gibt, so unterwerft euch Gott, ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ, durch willige und freudige Folgsamkeit gegen seine Gebote. ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ ist die Kehrseite des ὑποτάγητε τῷ θεῷ. Der Teufel, der Fürst der gottfeindlichen „Welt" (V. 4), wird nicht müde, durch verlockende Einflüsterungen und Vorspiegelungen zu Trotz und Murren gegen Gott aufzureizen. Man widersteht ihm, indem man ihm Gehör verweigert. In καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν ist καί das sog. konsekutive καί: so wird er vor euch fliehen (vgl. zu 1, 5). Er flieht, indem er nach Vereitelung seines Anschlages sich wenigstens für den Augenblick zurückzieht. Einen Kommentar bietet der „Hirt" des Hermas (Mand. 12, 5, 2): „Der Teufel kann uns wohl bekämpfen, aber nicht niederkämpfen. Wenn ihr ihm also widersteht (ἐὰν οὖν ἀντισταθῆτε αὐτῷ), so wird er besiegt voll Scham vor euch fliehen (φεύξεται ἀφ' ὑμῶν)."

ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν. Nahet euch Gott, ruft seine Hilfe an, bestrebt euch, seinen Willen zu erfüllen, und er wird nicht zögern, euch entgegenzukommen. Er hat ja schon durch den Propheten erklärt: „Betet ihr zu mir, so werde ich euch erhören, und sucht ihr mich, so werdet ihr mich finden, ja wenn ihr mich von ganzem Herzen sucht, so werde ich mich von euch finden lassen“ (Jer. 29, im Griech. 36, 12—14). Übrigens würde der erste Satz des V. 8 passender zu V. 7 gezogen worden sein. Der zweite Satz geht gewissermaßen zum Angriff über: „Reinigt die Hände, ihr Sünder, und heiligt die Herzen, ihr Leute mit zwei Seelen.“ Die Hände sind Sinnbild des Handelns, und man reinigt sie dadurch, daß man sich in seinem Tun und Lassen vom Bösen fern hält. Die herbe Anrede ἁμαρτωλοί weist auch zunächst auf Tatsünden hin. Mit der Reinigung des äußern muß jedoch die Heiligung des innern Menschen Hand in Hand gehen. ἁγνίσατε καρδίας: säubert und läutert euer Inneres, unterdrückt die ungeordneten Begierden (V. 1), ertötet die Regungen der Anhänglichkeit an die Welt (V. 4). δίψυχοι, welches 1, 8 „uneins mit sich selbst, unsicher und schwankend“ hieß, steht hier, der Parallele ἁμαρτωλοί entsprechend, in umfassenderem Sinne: Leute, die in Herz und Willen zwischen Gott und der Welt geteilt sind, die mit Gott und zugleich auch mit der Welt Freundschaft und Gemeinschaft halten wollen. „Hände“ und „Herz“ hat auch schon der Psalmist in der bezeichneten Weise einander gegenübergestellt, indem er auf die Frage: „Wer darf hinaufsteigen zum Berge des Herrn?“ die Antwort gab: „Wer unschuldige Hände und ein reines Herz hat“ (ἀθῷος χερσὶν καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, Ps. 23, 4).

Mit dem Vorsatz der Besserung verbindet sich notwendig Reue, Schmerz und Trauer über die Vergangenheit. ταλαιπωρεῖν, nur hier im Neuen Testamente, ist jedenfalls soviel als „elend und unglücklich sein“, und die imperativische Verwendung ταλαιπωρήσατε, „miseri estote“ Vulgata, hat daher etwas Auffallendes. Nicht selten hat man erklären wollen:

unterzieht euch Bußübungen, legt euch Entsagungen auf; Estius: „affligite vos ipsos, opera poenalia subite.“ Man darf aber auch wohl übersetzen „wehklagt“, womit ein leichterer Anschluß an die folgenden Imperative erzielt wird: καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε, durch Trauern und Weinen bekundet die Aufrichtigkeit der Sinnesänderung. Das Lachen weiche der Trauer und die Freude wandle sich in Niedergeschlagenheit, εἰς κατήφειαν, ein im Neuen Testamente auch nur hier vorkommendes Wort. Daß das ausgelassene „Lachen“ des Weltmenschen, die übermütige „Freude“ an irdischem Besitz und Genuß gemeint ist, braucht kaum bemerkt zu werden.

V. 10 wird die Mahnung Salomos zur Demut (V. 6) wieder aufgenommen. ταπεινώθητε, demütigt euch vor dem Herrn, anerkennt euer eigenes Elend durch Trauer und Niedergeschlagenheit (V. 9), bezeugt selbst eure Armut und Hilfsbedürftigkeit durch inständiges Gebet (V. 8), und der Herr wird euch erhöhen, ὑψώσει ὑμᾶς, euch emporheben zu der Höhe (ὕψος 1, 9) der Kinder Gottes und Erben des Himmels. Im ersten Petrusbriefe (5, 6) wird an jene Mahnung Salomos die Folgerung geknüpft: „Demütigt euch also, ταπεινώθητε οὖν, unter die gewaltige Hand Gottes, damit er euch erhöhe, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ, zu seiner Zeit.“ Im Wortlaut nahe an den Jakobusvers anklingend, schlägt der Petrusvers eine andere Gedankenrichtung ein: ertraget ergeben und geduldig die durch Gottes allwaltende Vorsehung verhängten Leiden und Heimsuchungen, damit er euch, wenn die Stunde gekommen, auf ewig verkläre und verherrliche. Die Verwandtschaft der Texte wird sicher nicht in der Abhängigkeit des einen von dem andern, sondern in der beiderseitigen Abhängigkeit von äußern Autoritäten gründen; beide Apostel nehmen ja ausdrücklich auf die Mahnung Salomos Bezug, und beide kennen ohne Zweifel auch das Wort des Herrn: „Wer sich aber selbst erhöht (ὑψώσει), wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt (ταπεινώσει), wird erhöht werden“ (Matth. 23, 12)[1].

[1] Dibelius (208) folgert aus den Berührungen zwischen Jak. 4, 6—10 und 1 Petri 5, 5—9, daß hier wie dort eine fremde Vorlage benützt worden

Mit der Anrede ἀδελφοί statt ἁμαρτωλοί und δίψυχοι, senkt sich der Ton der Rede, und den allgemeinen Mahnungen V. 7 bis 10 reiht sich eine besondere Warnung vor Verleumdungen an. „Verleumdet einander nicht, Brüder." Gegen Zungensünden aller Art hat Jakobus bisher schon immer wieder von neuem seine Stimme erhoben (1, 26; 2, 12; 3, 1 ff.). Die Verleumdung ist in seinen Augen ein Frevel gegen das Gesetz überhaupt, nicht bloß gegen ein Einzelgebot. ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον. Wer den Bruder verleumdet, vergreift sich an dem Gesetze, weil das Gesetz den Bruder schützt und hütet, indem es sagt: „Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst" (2, 8)[1]. Dem Verleumden wird durch ἢ das Richten im wesentlichen gleichgestellt, woraus ersichtlich, daß unter dem Richten ein ungerechtes, zum mindesten aber liebloses Herabsetzen verstanden ist, welches kaum minder verwerflich als das Verleumden. Wenn es zuerst einfach ἀδελφοῦ und sodann τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ heißt, so wird die vollere Form den Begriff „Bruder" noch mehr betonen und auf die Unvereinbarkeit des Richtens mit der Stellung des Bruders zum Bruder hinweisen wollen (vgl. V. 12). Das αὐτοῦ mit dem folgenden νόμου zu verbinden und zu übersetzen: „wer den Bruder verleumdet, verleumdet das Gesetz selbst", dürfte sich nicht empfehlen. Allerdings aber wird das Verleumden oder Richten des Bruders als ein Verleumden und Richten des Gesetzes bezeichnet. Doch darf man nicht fragen, was das Verleumden, was das Richten des Gesetzes bedeuten solle[2]. Alles Unrecht, will Jakobus sagen, was man

sei, ein sonst völlig unbezeugtes „paränetisches Schema von lose aneinandergefügten Mahnungen".

[1] Vgl. Thom. Aqu., S. th. 2, 2, q. 74, a. 2 ad 3: „Ille qui detrahit fratri, in tantum videtur detrahere legi, in quantum contemnit praeceptum de dilectione proximi."

[2] Hieronymus (Dial. c. Pelag. 2, 5; Migne, P. lat. 23, 565) hat sich diese Frage gestellt und hat geantwortet: „Ille iudicat legem, qui dicit aliquid non iuste praeceptum et ignorantiam non habere peccatum et frustra offerri victimas pro errore quod peccati non habet conscientiam." An so etwas hat Jakobus nicht gedacht.

dem Bruder zufügt, fügt man dem Gesetze zu, weil das Gesetz der Vertreter der Rechte des Bruders ist. Und in kühner Rhetorik überträgt er das Verleumden und Richten von dem Bruder ohne weiteres auf das Gesetz, um die Verschuldung gegen das Gesetz als ebenso groß erscheinen zu lassen wie die Verschuldung gegen den Bruder. Daß dabei die ursprüngliche Bedeutung der beiden Verba nicht zur vollen Geltung kommen kann, bleibt außer Betracht. εἰ δὲ νόμον κρίνεις, οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου, ἀλλὰ κριτής. Wenn du aber das Gesetz richtest, so verkennst du die Stellung, die dir dem Gesetze gegenüber zukommt. Du sollst ja doch, wie schon gesagt, Befolger des Gesetzes sein (ποιητὴς λόγου 1, 22), also in Gehorsam dich dem Gesetze beugen. Du wirfst dich aber zum Richter des Gesetzes auf und greifst damit in die Rechte eines Höheren ein (vgl. V. 12). Daß zu κριτής der Genitiv νόμου zu ergänzen ist, hätte nicht bestritten werden sollen. Der Einwand, es entstehe dadurch „eine Tautologie zwischen dem Vorder- und dem Nachsatz" (Beyschlag, Hauck), ist nicht zutreffend, weil der Nachsatz in den Worten οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου gipfelt.

V. 12 wird auf jenen Höheren hingewiesen, der allein über dem Gesetze steht und richterliche Gewalt besitzt. εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής. Das betonte εἷς ist soviel als nur Einer und kein Zweiter mehr. Dieser Eine, der das Gesetz aufstellen konnte, ist eben deshalb auch berechtigt und berufen, Gericht zu üben, nämlich auf Grund des Gesetzes. Das Wort κριτής V. 11 wird wiederum mit Absicht von neuem gebraucht, erfährt aber auch wieder eine Verschiebung seines Sinnes, insofern hier, V. 12, nicht, wie V. 11, von einem Richten des Gesetzes die Rede ist, sondern von dem Richten derer, die dem Gesetze Gehorsam schulden. Wer ist der Eine? ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι. Der Herr lehrte den fürchten, „der sowohl die Seele wie den Leib in der Hölle verderben kann", τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ (Matth. 10, 28), und dieses Wort könnte Jakobus vor Augen geschwebt haben. Der „Hirt" des Hermas hat sich, scheint

es, die Wendung des Jakobus angeeignet, Mand. 12, 6, 3: φοβήθητε τὸν πάντα δυνάμενον, σῶσαι καὶ ἀπολέσαι, Sim. 9, 23, 4: ὡς δυνάμενος ἀπολέσαι ἢ σῶσαι. An der letzteren Stelle wird auch ein Vergleich gezogen zwischen dem, der verderben oder retten kann, und dem vergänglichen und sündenbeladenen Menschenkinde, der Vergleich, den Jakobus knapper und wirkungsvoller in die Frage kleidet: σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον; Ganz ähnlich fragt Paulus: „Wer bist du, der du einen fremden Hausknecht richtest?" σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; (Röm. 14, 4.) An ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Jakobus und Paulus ist jedoch nicht zu denken.

Gegen vermessene Zukunftspläne (4, 13—17).

„(13) Wohlan nun ihr, die ihr sprecht: Heute oder morgen werden wir in die und die Stadt reisen und daselbst ein Jahr zubringen und Handel treiben und Gewinn machen. (14) Ihr, die ihr doch nicht wißt, was der morgige Tag bringen wird. Denn was ist euer Leben? Denn nur ein Rauch seid ihr, der für eine kleine Weile sichtbar wird, hernach aber auch verschwindet. (15) Anstatt daß ihr sprecht: So der Herr will, werden wir sowohl das Leben haben wie auch dieses oder jenes tun. (16) Jetzt aber rühmt ihr euch mit euren Großsprechereien. Alles derartige Rühmen ist vom Bösen. (17) Wer nun weiß das Gute zu tun und es nicht tut, für den ist es Sünde."

Die vorstehenden Verse erinnern an das Gleichnis von dem reichen Manne, der zu sich selbst sprach: „Ich will meine Scheunen niederreißen und größere bauen und alles, was mir gewachsen ist, und meine Güter dort unterbringen" (Luk. 12, 16 ff.). Während jedoch dieses Gleichnis zunächst vor der Sorge um irdischen Besitz warnt, wenden sich unsere Verse zunächst gegen vermessene Zukunftspläne, die die Kürze und die Unsicherheit des irdischen Lebens außer acht lassen. Eine innere

Verbindung mit den Mahnsprüchen 4, 7—12 besteht nicht. Aber an die Polemik gegen Habgier und Weltliebe 4, 1—6 wird insofern wieder angeknüpft, als ein besonderer Fall weltlichen Sinnes bekämpft wird.

Der Imperativ ἄγε ist zu einer Partikel der Aufforderung erstarrt und kann daher auch mit dem Plural verbunden werden (vgl. 5, 1), „wohlan", Vulgata „ecce". Das beigefügte νῦν gibt der Aufforderung neuen Nachdruck. οἱ λέγοντες ist Anrede; der Nominativ mit dem Artikel vertritt den Vokativ. Sie sprechen: „Heute oder morgen werden wir in die und die Stadt reisen und daselbst ein Jahr zubringen und Handel treiben und Gewinn machen." Sie entwerfen also Pläne, ohne dabei die Ungewißheit aller Zukunft in Rechnung zu stellen. Sie bekunden zugleich, wie sehr auch damals Handelsgeschäfte den Juden lockten. σήμερον ἢ αὔριον, „heute oder morgen", ist gegenüber σήμερον καὶ αὔριον entscheidend bezeugt (σήμερον καὶ αὔριον heißt es Luk. 13, 32 f.). Das Gleiche gilt von den Indikativen πορευσόμεθα, ποιήσομεν usf. gegenüber den Konjunktiven πορευσώμεθα, ποιήσωμεν usf. Der Indikativ „wir werden reisen" drückt auch die sorglose, unbekümmerte Sicherheit der Sprechenden besser aus als der Konjunktiv „wir wollen reisen". In dem Polysyndeton καί, καί, καί spiegelt sich gleichfalls das Gefühl vollster Zuversicht. εἰς τήνδε τὴν πόλιν ist „in die und die Stadt", vermutlich Großstadt, die die Sprechenden jedenfalls auch mit Namen nennen, während der Referent auf die Nennung verzichten kann. In ποιήσομεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν ἕνα, „wir werden daselbst ein Jahr zubringen", ist ἐνιαυτὸν ἕνα nicht der Akkusativ der Zeitbestimmung, sondern der von ποιήσομεν abhängige Akkusativ des Objekts. Ein Nachsatz fehlt. Das ἄγε νῦν findet keine Fortsetzung. Es ist aber ohne Zweifel etwa zu ergänzen: Hört, ihr Päneschmiede, wie könnt ihr so sprechen?

Daran schließt sich dann V. 14 an: οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριον, „ihr, die ihr doch nicht wißt, was es mit dem morgigen Tage sein wird oder was der morgige Tag bringen

wird". Auch Salomo mahnte: „Rühme dich nicht der morgigen Dinge, denn du weißt nicht, was der kommende Tag gebären mag" (Spr. 27, 1; vgl. ebd. 3, 28 bei den Siebzig). Jakobus drängt weiter: ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν; denn wie flüchtig und vergänglich ist euer Leben! Vielleicht reicht es überhaupt nicht mehr bis zum morgigen Tage. ἀτμὶς γάρ ἐστε, „denn nur ein Rauch seid ihr". Die Lesart ἐστέ, auf den ersten Blick vielleicht etwas befremdend, erweist sich eben dadurch schon als die ursprüngliche; ἐστίν, Vulgata „est", und ebenso ἔσται, das eine wie das andere auf ἡ ζωή als Subjekt zu beziehen, ist spätere Glättung. Der Ausdruck gewinnt an Wucht dadurch, daß die Päneschmiede selbst, und nicht ihr Leben, einem Rauch oder Dunst verglichen werden, der für eine kleine Weile sichtbar wird, hernach aber auch wieder verschwindet, ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη. Statt ἔπειτα müßte man ἔπειτα δέ erwarten, wenn nicht gerade in dieser Verbindung δέ gerne ausgelassen würde; καί bringt das Sichtbarwerden und das Verschwinden in vergleichende Parallele. Der Psalmist klagte: „Hingeschwunden sind meine Tage wie Dunst" (ὡσεὶ καπνός Ps. 101, 4).

ἀντὶ τοῦ λέγειν, „anstatt daß ihr sprecht". Daß sie so, wie V. 13 angeführt, nicht sprechen dürfen, ward V. 14 dargetan. Anstatt dessen sollen sie vielmehr sprechen: „so der Herr will, werden wir sowohl das Leben haben, wie auch dieses oder jenes tun", ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο. Die Worte καὶ ζήσομεν zum Vordersatz zu ziehen: „so der Herr will und wir das Leben haben, werden wir auch dieses oder jenes tun", erscheint bedenklich, wenngleich schon die Vulgata hat: „si Dominus voluerit et si vixerimus, faciemus hoc aut illud". Denn einerseits würde die Verbindung des ἐάν mit dem Konjunktiv des Aorist und zugleich mit dem Indikativ des Futurums zum mindesten recht auffällig sein, und anderseits ist der Gedanke, daß nicht bloß das Tun, sondern auch das Leben, die Voraussetzung alles Tuns, von Gott abhängig sei, dem Zusammenhange durchaus angemessen, ja durch V. 14 geradezu herausgefordert. Eine

interessante Parallele findet sich in Platos Alcibiades 1, 31 (p. 135 D), wo Alcibiades sagt: „Wenn du so willst, Sokrates", und Sokrates entgegnet: „Das ist nicht recht gesprochen, Alcibiades", worauf Alcibiades fragt: „Wie muß ich denn sprechen?" und Sokrates antwortet: „Wenn Gott so will." Die alten Apologeten des Christentums haben nicht verfehlt, darauf aufmerksam zu machen, daß auch die Heiden im täglichen Leben immer wieder Wendungen wie „si Deus voluerit" und „quod Deus dederit" gebrauchten und sich damit unwillkürlich, gewissermaßen wider Wissen und Wollen, zum Glauben an den einen Gott und an die allseitige Abhängigkeit des Menschen von Gott bekannten, laut Tertullian ein „testimonium animae naturaliter christianae"[1].

νῦν δέ, „nunc autem" Vulgata, betont die tatsächliche Wirklichkeit (vgl. 1 Kor. 5, 11; 14, 6). Während ihr euch eurer Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit bewußt sein solltet, καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονίαις ὑμῶν, „rühmt ihr euch mit euren Großsprechereien", nämlich mit den V. 13 angezogenen Worten übermütiger Sicherheit oder verwegener Sorglosigkeit. ἐν bezeichnet nicht den Gegenstand des Rühmens (wie 1, 9), sondern die Äußerungen des Rühmens selbst (das sog. instrumentale ἐν). Der Gegenstand des Rühmens ist die Zukunft, über die die Sprechenden mit unbeschränkter Machtvollkommenheit verfügen zu dürfen meinen. Vgl. Spr. 27, 1: „Rühme dich nicht der morgigen Dinge" (μὴ καυχῶ τὰ εἰς αὔριον) = rede nicht so wie wenn du des morgigen Tages sicher wärest. πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν, „alles derartige Rühmen ist vom Bösen". Es gibt, wie wir früher hörten (1, 9), auch ein berechtigtes Rühmen, aber ein Rühmen wie das hier gekennzeichnete ist stets vom Bösen, weil es mit der Gesinnung, die den Gläubigen beseelen soll, in Widerspruch steht.

εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν, „wer nun weiß das Gute zu tun und es nicht tut, für den

[1] Tert., De testim. animae 2. Min. Fel., Octavius 18, 11.

ist es Sünde". καλόν ist auch im Neuen Testamente häufig soviel als sittlich gut, hier das direkte Gegenteil von πονηρά V. 16. Gemeint ist die dem Gläubigen geziemende Denk- und Redeweise (V. 15). Sünde ist das Nichttun trotz des Wissens; Kenntnis des Guten ist Voraussetzung der Sünde. αὐτῷ steht mehr oder weniger abundant. Also eine abschließende allgemeine Sentenz, die in dem hiesigen Zusammenhange besagen will: da ihr nun wißt, wie ihr reden müßt, wird es euch als Sünde angerechnet werden, wenn ihr anders redet. Allerdings hätte eine solche Bemerkung auch jeder andern Mahnung oder Warnung angefügt werden können und bei manchen bedeutsameren Punkten wäre sie vielleicht noch mehr am Platz gewesen als bei einer Warnung vor vermessenen Zukunftsplänen. Wer will indessen in derartigen Fragen dem Gutdünken des Verfassers Schranken ziehen? Es lag wohl kein Anlaß vor, unsern Vers seiner allgemeinen Fassung wegen über den nächsten Kontext hinauszuheben und auf weitere Strecken des Briefes zu beziehen. Beda glaubte, es werde „per totum huius epistolae textum" vorausgesetzt, daß die Leser ohnehin schon sattsam über ihre religiösen Pflichten unterrichtet seien, und an unserer Stelle solle ihnen nun eingeschärft werden, daß mit dem Maße des Wissens auch das Maß der Verantwortung wachse. Estius meint, Jakobus wolle hier „totam huius ac praecedentis capitis exhortationem" (Kap. 3—4) zum Abschluß bringen und zu dem Ende sagen: „Iam de his omnibus satis vos admonui nec deinceps poteritis ignorantiam praetexere, proinde si non pareatis peccabitis." Ist es nicht bei dieser Auffassung noch viel rätselhafter, daß die allgemeine Wahrheit gerade hier und nicht etwa am Schluß des ganzen Briefes ihren Platz gefunden hat? — Wenn man in neuerer Zeit dem Verse einen ganz andern Sinn unterschob, so war dies kein Fortschritt. Es handle sich, erklärte man, um ein Verbot der Unterlassungssünde: nicht bloß das Tun des Bösen, sei der Gedanke, sondern auch das Unterlassen des (pflichtmäßigen) Guten ist Sünde. Auf den Nach-

weis irgend eines Zusammenhanges mit den vorhergehenden Versen pflegt man bei dieser Deutung unseres Spruches von vornherein zu verzichten, auch das einleitende οὖν ganz unberücksichtigt zu lassen. Laut Dibelius steht der Satz „isoliert zwischen zwei verwandten Texten" (nämlich 4, 13—16 und 5, 1—6), „ohne Gedankenverbindung nach vor- oder rückwärts", und ein Grund, weshalb der Autor ihn gerade hier eingefügt hat, ist nicht zu ermitteln. Aber welche Rolle wird damit dem Autor zugewiesen? Anstatt „verwandte Texte" aneinander zu reihen, soll er sie auseinandergerissen haben durch Einschiebung eines weit abgelegenen Lehrsatzes, der, ohnehin lapidarisch gefaßt, in dieser Umgebung völlig unverständlich bleibt.

Wehe den ungläubigen Reichen (5, 1—6).

„(1) Wohlan nun, ihr Reichen, weint und heult über eure herannahenden Drangsale! (2) Euer Reichtum ist verfault und eure Gewänder sind Mottenfraß geworden. (3) Euer Gold und Silber ist verrostet, und ihr Rost wird zum Zeugnis für euch sein und wird euer Fleisch fressen wie Feuer. Ihr habt aufgehäuft in den letzten Tagen. (4) Siehe, der Lohn der Arbeiter, die eure Felder mähten, welcher von euch zurückbehalten worden ist, schreit auf, und die Klagerufe derer, die (eure Frucht) ernteten, sind zu den Ohren des Herrn Sabaoth gedrungen. (5) Ihr habt geschwelgt auf Erden und geschlemmt, habt gemästet eure Herzen am Tage der Schlachtung. (6) Ihr habt verurteilt, habt gemordet den Gerechten, er leistet euch keinen Widerstand."

Diese Versgruppe stellt sich selbst durch ihren Eingang als eine Parallele zu dem Abschnitt 4, 13—17 dar. Den „Reichen" d. i. den ungläubigen und christenfeindlichen Weltmenschen, die vergängliche Schätze gesammelt haben, wird ein erschütterndes Wehe zugerufen, nicht eine Aufforderung zur Umkehr,

sondern eine prophetische Ankündigung der Rache des Himmels. Die Zeit der Gnade ist abgelaufen, der Richter naht und sein schon lange durch Freveltaten aller Art herausgeforderter Zorn kennt kein Erbarmen.

Über die Formel ἄγε νῦν vgl. zu 4, 13. οἱ πλούσιοι ist wieder der den Vokativ vertretende Nominativ mit dem Artikel. Daß unter „den Reichen" dem Genusse lebende Weltmenschen, Nichtchristen und Gegner des Christentums, verstanden sind, ward schon zu 1, 10 gezeigt. κλαύσατε ὀλολύζοντες, „weint, indem ihr laut aufschreit" oder „weint und heult", ist eine Steigerung des πενθήσατε καὶ κλαύσατε 4, 9; dort wurden „Sünder" und „Leute mit zwei Seelen" zur Sinnesänderung aufgerüttelt, hier dem Verderben verfallene Ungläubige zu lautem Jammer über das bevorstehende Gericht. Isaias rief angesichts des kommenden Gottesgerichts: „Heult (ὀλολύζετε), denn der Tag des Herrn ist nahe" (13, 6); „heult (ὀλολύξατε), ihr Pforten der Städte" (14, 31); „heult mit Gewinsel" (ὀλολύζετε μετὰ κλαυθμοῦ, 15, 3) usw. „Weint und heult", sagt Jakobus, ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις, über die euch drohenden, schon im Anzug begriffenen Drangsale. Die sofort folgenden Verse lassen keinen Zweifel darüber, daß ihm die Schrecken des Endgerichts vor Augen stehen, welches man damals von der nächsten Zukunft zu erwarten pflegte. Auch Petrus hat es für wahrscheinlich gehalten, daß die lebende Generation den Tag der Wiederkunft des Herrn und des mit ihr verbundenen Weltendes noch sehen werde (1 Petri 4, 7 ff.). Der gleichen Anschauung hat Paulus zu wiederholten Malen Ausdruck gegeben (siehe namentlich 1 Thess. 4, 15 ff.).

Die Drangsale der Reichen werden näher beschrieben. Erstens wird alle bisherige Herrlichkeit ein jähes Ende nehmen. „Euer Reichtum ist verfault und eure Gewänder sind Mottenfraß geworden, euer Gold und Silber ist verrostet." Der Prophet stellt das Zukünftige als schon geschehen dar, und die Perfekta sprechen die Dauer des Geschehenen aus. σήπω, im Neuen Testament nur hier, bei den Siebzig häufiger, ist „ver-

faulen" und in übertragener Bedeutung „hinschwinden" (= ἐκλείπειν, ἀπέρχεσθαι Sir. 14, 19). In dieser letzteren Bedeutung wird σέσηπεν auch hier zu nehmen und ὁ πλοῦτος wird auf das gesamte Hab und Gut zu deuten sein, während andere Erklärer σέσηπεν im eigentlichen Sinne fassen und dann unter ὁ πλοῦτος speziell das dem Verfaulen unterliegende Besitztum, Feldfrüchte u. dgl., verstehen wollen, was indessen ernsten Bedenken begegnet. Als besondere Arten irdischer Schätze werden Prunkgewänder und Edelmetalle namhaft gemacht, nach einigen Auslegern im Anschluß an das Wort des Herrn von den Schätzen, die „Motte und Rost" vernichten, Matth. 6, 19, wo jedoch σὴς καὶ βρῶσις wahrscheinlich nicht Motte und Rost sind, sondern Motte und ein anderes fressendes Insekt. ἱμάτια sind Gewänder wie das prächtige Kleid des Mannes mit goldenem Ringe 2, 2. σητόβρωτος (von σής und βιβρώσκω), „mottenzerfressen", im Neuen Testamente nur hier, findet sich, gleichfalls in Verbindung mit ἱμάτιον, auch bei den Siebzig Job 13, 28. Zu der Wendung σητόβρωτα γέγονεν, „sind mottenzerfressen geworden" = sind von Motten zerfressen worden, vgl. Apg. 12, 23: γενόμενος σκωληκόβρωτος, „würmerzerfressen geworden". Wie die Gewänder dem Zahn der Motte, so sind Gold und Silber dem Rost zum Opfer gefallen, κατίωται, im Neuen Testamente wiederum nur hier, „mit Rost überzogen" und damit ihres Wertes beraubt worden. Daß Gold und Silber nicht rosten, wird auch Jakobus gewußt haben, ohne deshalb Anstand zu nehmen, in lebendiger Schilderung auf die edlen Metalle zu übertragen, was den unedlen widerfährt. Die Kommentatoren pflegen daran zu erinnern, daß in dem Briefe des Jeremias vom Rosten silberner und goldener Götzenbilder (V. 11) und vom Rost des Goldes (V. 23) die Rede ist.

Alles Haben der Reichen also geht am Tage des Gerichts verloren. Zweitens aber verbleibt ein schreckliches Soll an Schuld und Strafe. „Euer Gold und Silber ist verrostet und ihr Rost wird zum Zeugnis für euch sein und wird euer Fleisch fressen wie Feuer." An die Stelle des prophetischen Perfekts

tritt das Futurum. Der Rost, der nunmehr ihrem Gold und Silber anhaftet, wird zum Zeugnis für sie sein, εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται, insofern er ihnen ihren eigenen Untergang ankündigt, ihr eigenes Verderben gewissermaßen vor Augen führt. Weit verbreitet ist die Erklärung: der Rost ihres Goldes und Silbers wird zum Zeugnis wider sie sein (ὑμῖν dat. incommodi), weil er beweist, daß sie habsüchtig und geizig ihr Geld liegen gelassen haben, anstatt es zum Besten der Armen zu verwenden. Damit wird der Zusammenhang verkannt. Das Gold und Silber ist ja nicht deshalb verrostet, weil es lange unbenützt gelegen hat, sondern deshalb, weil es infolge des Eintritts des Gerichts allen Wertes verlustig gegangen ist. Überdies ist zu beachten, daß Jakobus die Reichen nicht der Versäumnis von Liebespflichten anklagt, sondern der frevelhaften Vorenthaltung des Lohnes ihrer Arbeiter (V. 4). Der verfaulte Reichtum und die mottenzerfressenen Gewänder bezeugen dasselbe, was der Rost des Goldes und Silbers bezeugt, daß nämlich, nachdem ihr Hab und Gut vernichtet ist, auch sie selbst dem Gerichte verfallen werden. Jakobus bleibt aber bei dem Roste stehen, weil seiner zuletzt gedacht wurde. Dieser Rost jedoch wird nicht bloß zum Zeugnis für sie sein, sondern auch ihr Fleisch verzehren wie gefräßiges Feuer, καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. Kein Zweifel, daß ὡς πῦρ mit φάγεται zu verbinden ist und nicht, wie andere wollen, zum folgenden Satze zu ziehen (vgl. zu V. 4). Der Ausdruck ist fast etwas verwegen, aber keineswegs unverständlich. Als Anzeichen und Wirkung des Gerichts kann der Rost das Gericht vertreten und gewissermaßen die Rolle des Gerichts übernehmen. Das Gericht aber wird auch im Alten Testamente gerne als ein verzehrendes Feuer dargestellt; vgl. etwa Ps. 20, 10: „Feuer wird sie verzehren" (καταφάγεται αὐτοὺς πῦρ); Is. 30, 27: „Der Zorn des Grimmes wird wie Feuer fressen" (ἡ ὀργὴ τοῦ θυμοῦ ὡς πῦρ ἔδεται). „Euer Fleisch" ist drastische Bezeichnung ihrer eigenen Person, ohne daß sie, wie man oft gemeint hat, einen verächtlichen Seitenblick auf das sorgsam gepflegte Fleisch

der Reichen enthielte; vgl. etwa 4 Kön. 9, 36: „Die Hunde werden das Fleisch Jezabels fressen" (καταφάγονται τὰς σάρκας); Judith 16, 17: „Der Herr wird Feuer und Würmer über ihr Fleisch kommen lassen" (δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν).

Um die Größe der Strafe verständlich zu machen, wird die Schuld der Reichen weiter ausgeführt. „Ihr habt aufgehäuft in den letzten Tagen." Eine einleitende Bemerkung. ἐθησαυρίσατε steht ohne Objekt; θησαυρούς, „Schätze", ergänzt sich von selbst. Ganz verkehrt war es, in den Schlußworten des voraufgegangenen Satzes, ὡς πῦρ, ein Objekt für ἐθησαυρίσατε zu suchen: „gleichsam Feuer (Zornesfeuer) habt ihr aufgehäuft"[1]. Der Ton fällt auf ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, in den letzten Tagen vor dem Weltende. Gemeint ist die Zeit von der Ankunft Christi bis zu der nach damaliger Meinung sehr bald erfolgenden Wiederkunft Christi. In dieser Zeit, da jeden Augenblick das Gericht eintreten kann, sich auf Einsammeln und Aufspeichern irdischer Schätze zu verlegen, ist zum wenigsten unverzeihliche Torheit. Folgen bittere Vorwürfe. Erstens sind die Reichen bei Aufhäufung ihrer Schätze unerhört frevelhaft zu Werke gegangen. „Siehe, der Lohn der Arbeiter, die eure Felder mähten, welcher von euch zurückbehalten worden ist, schreit auf." Die Vorenthaltung wie auch die verzögerte Auszahlung des Lohnes des Arbeiters war im Gesetze nachdrücklich verpönt worden (Lev. 19, 13; Deut. 24, 14 f.). ἀμάω, im Neuen Testamente nur hier, wird bei den Klassikern vorzugsweise vom Abmähen, Binden, Einernten des Getreides gebraucht. χῶραι sind Weizen- und Gerstenfelder. ὁ ἀπεστερημένος ἀφ' ὑμῶν = welcher von euch zurückbehalten worden ist. Das Perfektum ἀπεστερημένος will vermutlich besagen, daß die Zurückhaltung nicht einmal, sondern häufiger vorgekommen. ἀπό statt ὑπό beim Passiv ist, wie schon einmal hervorgehoben wurde (zu 1, 13), im Neuen Testamente nichts

[1] In der Vulgata ist das ursprüngliche „thesaurizastis" später erweitert worden zu „thesaurizastis vobis iram", jedenfalls im Anschluß an Röm. 2, 5.

Ungewöhnliches, und um so mehr hätte man sich hüten sollen, ἀφ' ὑμῶν, statt mit ἀπεστερημένος, mit dem folgenden κράζει zu verbinden: „der zurückbehaltene Lohn schreit von euch auf", von dort nämlich, erklärte man, woselbst er sich noch befindet. κράζει, „schreit auf", gleichsam mit starker Stimme, steht vielmehr absolut, und dabei versteht es sich nach biblischem Sprachgebrauch von selbst, daß der Schrei von der Erde zum Himmel aufsteigt. Die Stimme des Blutes Abels schrie zum Herrn von der Erde aus (βοᾷ πρὸς μὲ ἐκ τῆς γῆς Gen. 4, 10), und ebenso wird laut dem Gesetze der zurückbehaltene Lohn des Arbeiters gegen den Schuldner zum Herrn schreien (καταβοήσεται κατὰ σοῦ πρὸς κύριον Deut. 24, 15). Und der Herr hört den Schrei. „Und die Klagerufe derer, die (eure Frucht) ernteten, sind zu den Ohren des Herrn Sabaoth gedrungen." In diesem Satze kommt das alttestamentliche Pathos, welches schon dem vorigen Satze seine Note gab, noch mehr zum Durchbruch. Sachlich bildet das Satzpaar ein synonymes Distichon: ein und derselbe Gedanke wird in andern Worten wiederholt. Diejenigen, die die Frucht der Reichen ernteten, sind dieselben, die auch die Felder der Reichen mähten[1], und die Klagerufe, αἱ βοαί, betrafen nicht, wie man geglaubt hat, Überbürdung mit Arbeit u. dgl., sondern die vorhin erwähnte Vorenthaltung des verdienten Lohnes. Zu εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαὼθ εἰσελήλυθαν (oder εἰσεληλύθασιν) vgl. besonders Is. 5, 9: ἠκούσθη γὰρ εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαώθ. Dieses κύριος σαβαώθ ist das hebräische יהוה צבאות, „Herr der Heerscharen", d. i., wie jetzt immer allgemeiner anerkannt wird, Herr der Engelscharen, die den Thron des Allmächtigen umschweben. In dem richtigen Empfinden, daß es sich um einen Eigennamen handelt, der die einzigartige Hoheit des Gottes Israels bezeichnen soll, haben die Siebzig das Wort צבאות oft nicht übersetzt, sondern in Umschreibung beibehalten.

[1] In der Vulgata ist τῶν θερισάντων, „der Ernter", gar nicht übersetzt, sondern durch „ipsorum", d. h. „der Schnitter", wiedergegeben worden. Später ward „ipsorum" in „eorum" abgeändert.

Im Neuen Testamente kommt κύριος σαβαώθ nur hier vor (Röm. 9, 29 nur in einem alttestamentlichen Zitat), und hier hat es den schauerlichen Klang des „rex tremendae maiestatis" im „Dies irae".

„Ihr habt geschwelgt auf Erden und geschlemmt, habt gemästet eure Herzen am Tage der Schlachtung." Ein zweiter Vorwurf. Ihrer höheren Bestimmung ganz vergessend, haben die Reichen einem ausschweifenden Wohlleben gefrönt. Auch dieser Vers zeigt einen synonymen Parallelismus. τρυφάω, „schwelgen", nur hier im Neuen Testamente, und σπαταλάω, „schlemmen", nur noch 1 Tim. 5, 6, sind sehr eng verwandte Begriffe, die nicht voneinander unterschieden werden wollen. Das zwischengeschobene ἐπὶ τῆς γῆς soll wohl darauf hinweisen, daß das Sinnen und Trachten der Reichen überhaupt dem Himmel abgekehrt und erdwärts gerichtet war (vgl. ἐπὶ τῆς γῆς — ἐν οὐρανῷ Matth. 6, 19 f.). ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ist soviel als: ihr habt eurer Genußsucht die Zügel schießen lassen, seid immer nur euren Lüsten nachgegangen. Das Herz gilt hier als der Sitz der sinnlichen Neigungen und Triebe. Mit den Schlußworten ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς geht die zweite Vershälfte über die erste hinaus, um auf das ἐν ἐσχάταις ἡμέραις V. 3 zurückzugreifen. Denn der „Tag der Schlachtung" kann nur der Tag des Gerichts sein, an dem die Schuldigen dem Tode überantwortet, gleichsam wie Tiere geschlachtet werden. In diesem Sinne kommt ἡμέρα σφαγῆς auch schon Jer. 12, 3 bei den Siebzig vor, und Is. 34, 2 gibt der Richter die Frevler zur Schlachtung hin (παραδοῦναι εἰς σφαγήν). Neuerdings ist behauptet worden, der Tag der Schlachtung könne wohl auch ein Unglückstag sein, an dem die Armen, vielleicht vonseiten der Reichen, zu leiden hatten, so daß der Sinn sei: ihr Reichen habt gepraßt, während die Armen jammerten (so auch Dibelius). Damit geschieht dem Texte Unrecht. Vielmehr ist der Sinn: ihr Reichen habt es gewagt, noch in den letzten Tagen, ja sozusagen am Gerichtstage selbst noch eure Herzen zu mästen. Die immerhin verbreitete, aber jedenfalls unechte

Lesart ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς hat auch schon den herben Ausdruck etwas mildern wollen, indem sie ihm bildliches Gepräge gab, etwa: wie die Tiere es noch am Tage der Schlachtung tun, indem sie sich satt fressen. ἐν gleich εἰς zu fassen: „für den Tag der Schlachtung", erscheint unstatthaft.

„Ihr habt verurteilt, habt gemordet den Gerechten, er leistet euch keinen Widerstand." Ein dritter Vorwurf. Die Reichen haben die Gerechten blutig verfolgt. Ältere Ausleger wollten, den Zusammenhang außer acht lassend, unter τὸν δίκαιον Christus verstanden wissen, der gerade seiner Gerechtigkeit wegen verurteilt und hingerichtet worden. Der Singular hat kollektiven Sinn. Der Gerechte als solcher, also jeder Gerechte, ist den Gottlosen ein Dorn im Auge, ein stillschweigender und doch unerträglicher Ankläger. Weish. 2, 11 sprechen die Gottlosen: „Wir wollen den Gerechten, τὸν δίκαιον, umgarnen, weil er uns zuwider ist und unserem Tun entgegentritt und uns Übertretungen des Gesetzes vorhält und unsere Vergehungen gegen die Zucht uns vorwirft." Übrigens hat Jakobus den Grund der Verfolgung der Gerechten nicht angedeutet. Die Verba κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε irgendwie abzuschwächen oder bildlich zu nehmen, liegt kein Anlaß vor. καταδικάζειν, „verurteilen", erinnert alsbald an eine frühere Stelle: „Sind es nicht die Reichen, welche euch vergewaltigen? und schleppen nicht sie euch vor die Gerichte?" (2, 6), und φονεύειν, „morden", wird auf die von diesen Synagogengerichten gegen Christen erlassenen Todesurteile zu beziehen sein (vgl. Apg. 26, 10). Denn wenn uns auch φονεύειν 4, 2 im Sinne von „hassen" begegnete, so kann es doch hier nur „töten" bedeuten, weil die beiden Verba eine Klimax darstellen, die durch das Asyndeton noch gesteigert wird. Später erst ist ein καί eingeschoben worden, wie auch das „et" der heutigen Vulgata, „addixistis et occidistis", späteren Datums ist. Die Gerechten aber leisteten den Reichen keinen Widerstand, weil sie, so werden wir hinzufügen dürfen, nicht imstande waren, sich zu wehren. Für οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν

hatte die Vulgata anfangs „non restitit vobis", und heute hat sie „et non restitit vobis". Daraus ist schon zu ersehen, daß der Übergang vom Aorist ἐφονεύσατε ins Präsens ἀντιτάσσεται und auch die asyndetische Anknüpfung des Schlußsatzes Befremden erregt haben, und eine ausreichende Erklärung findet das eine wie das andere allerdings nur in der Ungezwungenheit des dem alttestamentlichen Parallelismus nachgebildeten Stiles. ἀντιτάσσεται passivisch zu fassen: „es wird euch kein Widerstand geleistet", widerspricht allem Sprachgebrauch. Die Konjektur des Textkritikers Bentley, statt οὐκ sei ὁ κύριος zu lesen: „der Herr leistet euch Widerstand", war verfehlt.

Zuspruch an die armen Brüder (5, 7—11).

„(7) So harrt geduldig aus, Brüder, bis zur Ankunft des Herrn. Siehe, der Landmann wartet auf die kostbare Frucht des Feldes, indem er Geduld mit ihr hat, bis sie Früh- und Spätregen erhält. (8) Harrt auch ihr geduldig aus, stärkt eure Herzen, denn die Ankunft des Herrn ist nahe. (9) Seufzt nicht, Brüder, wider einander, damit ihr nicht gerichtet werdet; siehe, der Richter steht vor der Tür. (10) Nehmt, Brüder, zum Vorbild des Leidens und der Geduld die Propheten, die im Namen des Herrn geredet haben. (11) Siehe, wir preisen diejenigen selig, welche standhaft geblieben sind. Die Standhaftigkeit Jobs habt ihr gehört, und das Ende des Herrn habt ihr gesehen. Denn mitleidsvoll ist der Herr und erbarmungsreich."

Müssen die Reichen zittern vor dem Richter, der vor der Türe steht, so dürfen die Brüder hoffnungsfreudig seinem Erscheinen entgegensehen. Auf die Aussaat unter Tränen folgt das Erntefest. Dieser Zuspruch an die Brüder ist also auch sachlich mit dem Drohwort an die Reichen (5, 1—6) auf das engste verknüpft.

μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, „so harrt geduldig aus, Brüder". οὖν weist zurück auf den vorhin entwickelten Gedanken von

der Nähe des Weltendes. Eben das, was den Reichen Verderben, bringt den Brüdern Heil. Diese Brüder sind ja die nach V. 6 zur Zeit noch unter dem Übermut der Reichen seufzenden Gerechten. ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. Hier ist ὁ κύριος nicht Gott (wie 1, 3; 3, 9 usf.), sondern Christus (wie 1, 1; 2, 1 usf.), und ἡ παρουσία, „die Ankunft", ist solenne Bezeichnung des zweiten Erscheinens Christi, des Erscheinens zum Gerichte (Matth. 24, 3 27 usf.). Selbst wenn der eschatologische Sinn des Wortes nicht so scharf ausgeprägt wäre, würde keinerlei andere Deutung dem Zusammenhange gerecht werden können. Wir stehen eben in den letzten Tagen (V. 3), der Tag der Schlachtung ist sozusagen schon angebrochen (V. 5) und die Ankunft des Herrn ist nahe (V. 8). Ein Vorbild geduldigen Ausharrens ist der auf den Ertrag seiner Mühen wartende Landmann. Die Ausführung dieses keineswegs fern gelegenen, auch vom Herrn (Mark. 4, 26 ff.) verwendeten Gleichnisses bietet jedoch gewisse Schwierigkeiten. „Der Landmann", heißt es, „wartet auf die kostbare Frucht des Feldes", μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ, „geduldig ausharrend in Bezug auf sie" oder „Geduld mit ihr habend" (vgl. Luk. 18, 7), ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον. Das ist aller Wahrscheinlichkeit nach der ursprüngliche Text gewesen, auch durch cod. B bezeugt, auch durch die Vulgata: „donec accipiat temporaneum et serotinum". Die Lesart ὑετὸν πρόϊμον, „Frühregen", statt πρόϊμον, für die eine Reihe von Unzialhandschriften eintritt, ist als eine Erläuterung des Textes anzusehen, aber eine durchaus zutreffende Erläuterung. Denn auch ohne ὑετόν kann man πρόϊμον καὶ ὄψιμον nur „Früh- und Spätregen" übersetzen, die beiden ständigen Regenzeiten Palästinas, im Herbst und im Frühling, welche die Frucht zum Wachsen und Reifen bringen. In dieser Bedeutung steht πρόϊμος καὶ ὄψιμος bei den Siebzig zu wiederholten Malen (Deut. 11, 14. Hos. 6, 3. Joel 2, 23. Zach. 10, 1), allerdings immer in Verbindung mit ὑετός, was indessen später auch wohl als selbstverständlich ausgelassen werden konnte. Also: „bis daß er, der Landmann" oder besser „bis daß sie, die Frucht, Früh- und Spätregen erhält". Die

Beziehung des λάβῃ auf die Frucht dürfte namentlich durch das voraufgegangene μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ empfohlen werden. Auffallenderweise haben jedoch cod. ℵ und einige andere Zeugen vielmehr καρπὸν πρόϊμον, „Frühfrucht", statt πρόϊμον, und auch diese Erläuterung des Textes hat Freunde gefunden, indem übersetzt ward: „bis daß er, der Landmann, Früh- und Spätfrucht erhält" (so auch noch Belser). Schon Kassiodor erklärte: „Admonet fideles, ut usque ad adventum Domini debeant esse patientes, quando et agricolae huius mundi matutinum fructum et vespertinum pro temporis qualitate percipiunt." [1] Und Beda stellte auch den Gläubigen eine Früh- und Spätfrucht in Aussicht: „Accipietis etenim vos temporaneum [2] fructum, vitam videlicet animae post mortem, accipietis et serotinum, carnis incorruptionem in iudicio, vel certe temporaneum in operibus iustitiae, serotinum in retributione laborum." Allein καρπόν ist sehr wahrscheinlich auf die Hand eines Schreibers zurückzuführen, der von den palästinensischen Regenzeiten nichts wußte, und die Deutung „Früh- und Spätfrucht" stützt sich lediglich darauf, daß πρόϊμος Hos. 9, 10 und Jer. 24, 2 von der Frühfeige gebraucht wird. Ein καὶ ὄψιμος tritt aber an diesen Stellen dem πρόϊμος nicht zur Seite, so daß von Parallelen zu unserem Texte nicht die Rede sein kann.

Anwendung des Gleichnisses vom Landmann. „Harrt auch ihr geduldig aus, stärkt eure Herzen." στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν ist soviel als: steht fest in zuversichtlicher Hoffnung und laßt euch nicht wankend machen. Das Herz vertritt hier den Menschen überhaupt. „Denn die Ankunft des Herrn ist nahe", so daß es also keines langen Wartens mehr bedarf. Zu ἤγγικεν vgl. 1 Petri 4, 7: „Aller Dinge Ende aber ist nahe" (ἤγγικεν); Phil. 4, 5: „Der Herr ist nahe" (ὁ κύριος ἐγγύς).

„Seufzt nicht, Brüder, widereinander, damit ihr nicht gerichtet werdet; siehe, der Richter steht vor der Tür." στενάζειν,

[1] Cassiod., Complex. canon. epist., Migne, P. lat. 70, 1380.

[2] Das „temporalem" bei Migne, P. lat. 93, 37 ist jedenfalls Druckfehler.

„seufzen", ist wohl nicht bloß innerlich aufstöhnen, sondern zugleich auch klagen und murren, und κατ' ἀλλήλων ist soviel als wider Brüder, also nicht wider die Reichen, die blutigen Verfolger der Christen (V. 6), sondern wider christliche Leidensgenossen. „Seufzt nicht widereinander" entspricht dem paulinischen „Traget der eine des andern Lasten" (Gal. 6, 2). Der Drohung ἵνα μὴ κριθῆτε ist zu entnehmen, daß Jakobus Verfehlungen im Auge hat, welche das Gericht herausfordern können und welche um so mehr zu fliehen sind, als der Richter schon vor der Türe steht. Zu der Wendung ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν vgl. namentlich Matth. 24, 33 (Mark. 13, 29): ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. Der Plural θύραι vertritt, wie bei den Klassikern, auch im Neuen Testamente häufig den Singular. Wie aber fügt sich diese Warnung vor Verfehlungen gegen die Bruderliebe in den Zusammenhang des Textes? V. 7—8 wurde doch zu geduldigem Ausharren gemahnt, und V. 10—11 wird diese Mahnung noch fortgesetzt. Beyschlag glaubt, daß mit Ungeduld in Trübsalen „sich leicht eine sündliche Reizbarkeit der Leidenden gegeneinander verbindet", und daß derartige Erfahrungen es gewesen sind, die den Übergang von V. 8 zu V. 9 vermittelten. Nach Dibelius soll V. 9 „völlig vereinzelt stehen", außer jeder sachlichen Beziehung zu den vorigen Versen, also an ganz rätselhafter Stelle. Es liegt vielmehr nur eine kleine Abschweifung vor, deren der Verfasser sich auch selbst bewußt gewesen ist. Das Wort V. 8: „Die Ankunft des Herrn ist nahe", hat ihm von neuem das Gericht vor die Seele gerufen, wie er denn V. 9 demselben Gedanken die Fassung gibt: „Der Richter steht vor der Tür." Angesichts des Gerichtes aber will er nicht unterlassen haben, wenigstens im Vorübergehen den Brüdern noch einmal ihre Bruderpflichten ans Herz zu legen. Indem er dann die noch V. 9 gebrauchte Anrede „Brüder" V. 10 abermals gebraucht, gibt er zu erkennen, daß er V. 10 seine Rede wieder aufnimmt oder zu dem für einen Augenblick verlassenen Thema zurückkehrt.

Die Mahnung zur Geduld und Ausdauer wird fortgeführt. „Nehmt, Brüder, zum Vorbild des Leidens und der Geduld die Propheten, die im Namen des Herrn geredet haben"; ὑπόδειγμα vertritt das attische παράδειγμα. Statt τῆς μακροθυμίας, was nach V. 7—8 zunächst zu erwarten stand, heißt es τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας, weil die Zeit, für die noch Geduld vonnöten ist, als eine Zeit des Leidens betrachtet wird. κακοπάθεια, nur hier im Neuen Testamente (neben κακοπάθεια, Proparoxytonon, ist κακοπαθία auch für das Attische bezeugt), ist Leidensertragung, Leiden. Die Vulgata hatte ursprünglich „laboris et patientiae", hat aber leider heute „exitus mali, laboris et patientiae". Als ermunterndes Vorbild geduldigen Leidens sollen den Brüdern die hehren Gestalten der Propheten vor Augen stehen, die alle den Weg der Trübsal gegangen, alle verfolgt und ermordet worden sind (Matth. 5, 12; 23, 31), um so die Märtyrerkrone zu erlangen. Näher auf ihre Schicksale einzugehen, findet der Verfasser keinen Anlaß; wohl aber will er noch auf ihre religiöse Würde und Größe hingewiesen haben durch den Zusatz: „die im Namen (ἐν τῷ ὀνόματι wird die richtige Lesart sein), das ist im Auftrage und in der Vollmacht „des Herrn geredet haben". Sie waren die „Männer Gottes" (1 Sam. 9, 6), Mitwisser der göttlichen Ratschlüsse, Dolmetscher des göttlichen Willens. Wenn diese besondern Freunde Gottes, wird Jakobus sagen wollen, dem Haß ihrer Volksgenossen preisgegeben wurden, so mögen die Gläubigen erkennen, daß Leid ein Zeichen der Auserwählung, daß „der Herr den züchtigt, den er liebhat" (Hebr. 12, 6). Schon Beda hat das Wort „Propheten" in einem weiteren Sinne nehmen und auch andere Märtyrer des Alten Bundes, wie die Helden der Makkabäerzeit, einschließen wollen. Nach seiner eigenen Erklärung des Wortes hat Jakobus ohne Zweifel in erster Linie an die Propheten im engeren Sinne gedacht.

„Siehe, wir preisen diejenigen selig, welche standhaft geblieben sind." Wir alle leben der Überzeugung, daß die

großen Leidensmänner der Vergangenheit (τοὺς ὑπομείναντας ist anerkanntermaßen die richtige Lesart, nicht τοὺς ὑπομένοντας) reich belohnt und gekrönt worden und deshalb selig zu preisen sind. Der Kreis dieser standhaften Dulder umfaßt auch die V. 10 genannten Propheten, greift aber, wie das folgende Beispiel zeigt, über die Propheten hinaus. Einer der volkstümlichsten Heiligen der Vorzeit war der Dulder aus dem Lande Hus (vgl. etwa Ez. 14, 14 20). „Die Standhaftigkeit Jobs habt ihr gehört und das Ende des Herrn habt ihr gesehen." Gehört haben sie die Leidensgeschichte Jobs bei der Verlesung der heiligen Rollen in der Synagoge und dabei haben sie zugleich mit den Augen des Geistes auch den glorreichen Ausgang gesehen, welchen diese Leiden Dank dem Eingreifen der Hand Gottes nahmen. Der Wechsel zwischen „Hören" und „Sehen" ist nur durch den Parallelismus der Sätze bedingt. Statt εἴδετε, „ihr habt gesehen", haben manche Handschriften ἴδετε, was aber nicht als Imperativ zu deuten und als abweichende Lesart zu betrachten oder gar der Lesart εἴδετε vorzuziehen ist (so noch Hauck), sondern nur eine andere Schreibweise darstellt, weil ει und ι lautlich zusammenfielen (vgl. zu 3, 3). τὸ τέλος τοῦ κυρίου ist das vom Herrn herbeigeführte (τοῦ κυρίου genit. auctoris) Ende der Leidensgeschichte, welches darin bestand, daß dem Dulder alles, was er verloren hatte, doppelt ersetzt ward (Job 42, 10). Eine treffende Parallele zu τὸ τέλος τοῦ κυρίου findet sich, wie Dibelius hervorhob, in den Testamenten der zwölf Patriarchen (Gad 7, 4): ὅρος κυρίου, „das Ziel des Herrn" = der Ausgang, den die Geschicke der Menschen nach Gottes Anordnung nehmen. „Denn mitleidsvoll ist der Herr und erbarmungsreich." Die Barmherzigkeit Gottes leuchtet in unserem Falle eben deshalb besonders hervor, weil Job, um mit Beda zu reden, „duplicia cuncta, quae hostis fraude perdidit, Domino miserante recepit". πολύσπλαγχνος, sachlich dem von den Siebzig häufiger gebrauchten πολυέλεος entsprechend, kommt nur hier und im „Hirten" des Hermas (Mand. 4, 3, 5. Sim. 5, 7, 4) vor. Bemerkt sei noch, daß

die alten Erklärer unter τὸ τέλος τοῦ κυρίου gern das Leiden und Sterben Christi verstanden haben, wie wenn Jakobus seine Leser als Augenzeugen (εἴδετε) des Todes Christi ansprechen würde[1]. Das war abwegig. Erstens ist es von vornherein schwer glaublich, daß der Verfasser das Ausharren Jobs und den Tod Christi in einem Atemzuge genannt und gewissermaßen auf eine und dieselbe Linie gestellt habe. Zweitens darf τοῦ κυρίου nicht auf Christus bezogen werden, weil das unmittelbar folgende ὁ κύριος schlechterdings nur auf Gott gedeutet werden kann. Drittens findet der Satz: „Denn mitleidsvoll ist der Herr und erbarmungsreich", auf den Tod Christi keinerlei in den Zusammenhang passende Anwendung.

Noch einige nachträgliche Weisungen (5, 12—20).

Warnung vor dem Schwören (5, 12).

„Vor allem aber, meine Brüder, schwört nicht, weder beim Himmel, noch bei der Erde, noch irgend einen andern Schwur. Es sei vielmehr euer Ja ein Ja und euer Nein ein Nein, damit ihr nicht unter das Gericht fallt."

Der Eingang πρὸ πάντων δέ klingt seltsam, da ja doch schon zahlreiche Mahnungen und Warnungen voraufgegangen sind, die auch eben deshalb, weil sie bereits früher eine Stelle fanden, zugleich an Bedeutsamkeit den Vorrang zu beanspruchen scheinen. Man könnte entgegnen, nicht von den Lehren des Briefes überhaupt, sondern von den V. 12 einsetzenden Schlußworten wolle vor allem oder ganz besonders das Wort „schwört nicht" beachtet sein. Auf alle Fälle macht sich auch hier eine gewisse Sorglosigkeit der Ausdrucksweise bemerkbar. μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον. Der Herr sagte: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως, μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ ... μήτε ἐν τῇ γῇ ... μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα ... (Matth. 5, 34 f.). Die Konstruktion ὄμνυμι ἐν (εἰς) in dem Herrnworte

[1] So schon Aug. (?), Sermones de symbolo ad catech. 1, 3, 10; Migne, P. lat. 40, 633 f.

ist dem hebräischen נִשְׁבַּע בְּ, „bei jemandem schwören", nachgebildet; in dem Jakobusworte wird ὄμνυμι nach klassisch-griechischem Gebrauche mit dem Akkusativ der Person oder Sache, bei der man schwört, verbunden. Der Schwur beim Himmel oder bei der Erde usf. war ein abgeschwächter Schwur oder Ersatzschwur, während es zum Wesen des eigentlichen Schwures gehörte, daß er beim Namen Jahve geleistet wurde. Solche Ersatzschwüre waren bei den Juden, die den eigentlichen Schwur meiden wollten, aber stets sehr geneigt waren, jede beliebige Äußerung mit einem Schwur zu bekräftigen[1], ungemein verbreitet. Diese Gewohnheit, ohne Grund und ohne Überlegung zu schwören, ist es, gegen die der Herr und gegen die auch Jakobus seine Stimme erhebt. Beide verbieten anscheinend alles Schwören ohne Einschränkung, der Herr noch ausdrücklicher als Jakobus. Aber bei der Tendenz des Verbotes scheidet die Frage nach der Erlaubtheit oder Pflichtmäßigkeit des Eides in besondern Fällen, etwa vor Gericht, völlig aus. Jakobus fährt fort: ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ, und der Herr fuhr fort: ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ (Matth. 5, 36). Hier stimmt auch der Wortlaut so sehr überein, daß man sich fragen mußte, ob nicht Jakobus eben jenen Spruch des Herrn anführe, von welchem Matthäus berichtet. Immerhin ist eine kleine Differenz zu beobachten. Der Text bei Matthäus läßt nur eine Übersetzung zu: „Eure Rede sei vielmehr Ja, ja, Nein, nein." Also: ihr sollt euch mit der schlichten Bejahung bzw. Verneinung begnügen oder unter Umständen zur Erhärtung euer Ja bzw. Nein wiederholen, nicht aber zu einem Schwure greifen. Zu „Ja, ja", „Nein, nein" vgl. Matth. 7, 21: „Herr, Herr", Luk. 8, 24: „Meister, Meister" usw. Der Text bei Jakobus wird meist in demselben Sinne verstanden: „Euch sei vielmehr eigen das Ja, ja und das Nein, nein" = die euch eigene Rede sei vielmehr Ja, ja und Nein, nein. ἤτω ist eine

[1] Vgl. hierüber Strack-Billerbeck a. a. O. 1, 328 ff.

häufiger vorkommende Nebenform für ἔστω. Mehr jedoch empfiehlt sich eine andere Übersetzung des Jakobustextes: „Es sei vielmehr euer Ja ein Ja uud euer Nein ein Nein", womit gesagt wird: euer Ja sei wahr und euer Nein sei wahr[1], so daß zum Schwören gar kein Anlaß gegeben ist. Die Wahrhaftigkeit würde alles Schwören überflüssig machen. Hat Jakobus das Herrnwort bei Matthäus im Auge gehabt, was sehr wahrscheinlich sein dürfte, so möchte man annehmen, ἤτω δὲ ὑμῶν bei Jakobus biete die ursprüngliche Fassung des Wortes, ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν bei Matthäus stelle eine Interpretation dar. Eine irgendwie wesentliche Verschiedenheit zwischen den beiden Texten besteht nicht. Jakobus unterstreicht seine Mahnung mit der Drohung ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε, während der Herr seiner Mahnung beifügte: „was hierüber (nämlich über Ja, ja, Nein, nein) hinausgeht, ist vom Bösen." Der Hinweis auf das Gericht bei Jakobus war durch das Voraufgegangene nahegelegt (vgl. ἵνα μὴ κριθῆτε V. 9). Die Variante εἰς ὑπόκρισιν πέσητε, etwa „in Gottlosigkeit verfallt", ist wohl durch übereiltes Zusammenlesen der Worte ὑπὸ κρίσιν entstanden, was dann die Einfügung einer zu πέσητε passenden Präposition nach sich zog.

Ermahnung zum Beten in allen Lebenslagen (5, 13–18).

(13) Ist jemand unglücklich unter euch? Er soll beten. Ist jemand gutes Mutes? Er soll Psalmen singen. (14) Ist jemand krank unter euch? Er soll die Vorsteher der Gemeinde zu sich rufen lassen, und sie sollen über ihn beten, indem sie ihn mit Öl salben im Namen des Herrn. (15) Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden begangen hat, wird ihm vergeben werden. (16) Bekennt euch also gegenseitig

[1] Parallelen zu einer solchen Redeweise aus Talmud und Midrasch bei Strack-Billerbeck a. a. O. 1, 336.

eure Sünden und betet füreinander, auf daß ihr geheilt werdet. Viel vermag die inständige Bitte des Gerechten. (17) Elias war ein Mensch von gleicher Art wie wir, und er betete flehentlich, daß es nicht regnen möge, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate. (18) Und wiederum betete er, und der Himmel sandte Regen, und die Erde ließ ihre Frucht sprossen."

κακοπαθεῖ τις, εὐθυμεῖ τις und ebenso ἀσθενεῖ τις V. 14 werden bald als Fragesätze bald als hypothetische Aussagesätze gefaßt, ohne daß der Sinn dadurch eine Verschiebung erführe. Fragesätze dürften der Schreibweise des Verfassers entschieden mehr entsprechen (vgl. 2, 14; 3, 13; 4, 1). In bösen wie in guten Tagen, in Leid und Freud' soll der Christ sein Auge auf Gott gerichtet halten. Wird er von Unglück heimgesucht, so soll er beten (προσευχέσθω), jedenfalls soviel als: im Bittgebet Trost und Stärkung suchen. Ist er in gehobener Stimmung, so soll er Psalmen oder Loblieder singen (ψαλλέτω), um dem Geber alles Guten Dank zu sagen.

Ein dritter Fall, der Krankheitsfall, wird ausführlicher behandelt. Der Kranke, ans Haus oder Bett gefesselt, soll die Vorsteher der Gemeinde, der er angehört, zu sich rufen lassen, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. Das Medium προσκαλεῖσθαι heißt schon in der klassischen Gräzität für sich oder zu sich rufen bzw. rufen lassen. οἱ πρεσβύτεροι, „presbyteri" Vulgata, sind nicht, wie Beda glaubte, „seniores" im Gegensatz zu „iuniores", sondern die geistlichen Vorsteher der christlichen Gemeinden, Bischöfe und Priester. Das ist die gewöhnliche Bedeutung des Ausdrucks, und hier wird sie völlig sichergestellt sowohl durch den Zusatz τῆς ἐκκλησίας, der auf Träger kirchlicher Gewalten hinweist, wie durch die Eigenart der Funktionen, die diesen Presbytern vorbehalten werden: mit Gebet und Salbung heilen und Sünden vergeben. Auf Grund der Tradition erklärte das Konzil von Trient: „Non aetate seniores aut primores in populo intelligendi veniunt,

sed aut episcopi aut sacerdotes."[1] Ob der Plural οἱ πρεσβύτεροι auf das ganze Kollegium der Presbyter bezogen werden muß oder als sog. Plural der Kategorie auch von einem einzelnen Presbyter verstanden werden darf, bleibt dahingestellt. Zuvörderst sollen die Presbyter über den Kranken beten, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν. Dieses ἐπ' αὐτόν ist wohl im eigentlichen Sinne zu nehmen, nicht: in Bezug auf ihn, sondern: über ihn, sei es, daß an ein Sichherabneigen über den Kranken, sei es, was wahrscheinlicher, daß an ein Auflegen der Hände zu denken ist[2]. Selbstverständlich ist das Gebet über ihn zugleich ein Gebet für ihn. Das Gebet soll begleitet sein von einer Salbung mit Öl: ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου. Der Aorist ἀλείψαντες hat ebensowohl Präsensbedeutung wie der Aorist προσευξάσθωσαν: „während sie salben", „ungentes eum" Vulgata, nicht „nachdem sie gesalbt haben". ἔλαιον ist Olivenöl, im Orient schlechtweg Öl geheißen. Es wurde vom Arzt zu Heilungszwecken verwendet, und auch die Wunderheilungen der vom Herrn mit verschiedenen Charismen ausgestatteten Jünger wurden unter Salbung mit Öl vollzogen: „sie salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie" (Mark. 6, 13). V. 15 wird zeigen, daß die Salbung hier gleichfalls Mittel bzw. Sinnbild der Heilung ist. ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου wird häufig gedeutet „unter Anrufung des Namens des Herrn". Da die Worte jedoch nicht etwa beim Gebete, sondern bei der Salbung stehen, so ist die Erklärung „im Auftrage und in der Vollmacht des Herrn" ohne Zweifel vorzuziehen, um so mehr, als wenige Verse vorher gesagt wurde, daß die Propheten geredet haben ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου, „im Auftrage und in der Vollmacht des Herrn" (V. 10). Dort war κύριος Gott, hier ist ὁ κύριος Christus (vgl. zu V. 7). Es wird also auf eine Anordnung Christi bezüglich der Salbung verwiesen.

---

[1] Conc. Trid., Sess. 14, de sacram. extr. unctionis, cap. 3; vgl. can. 4.

[2] Origenes (Hom. in Levit. 2, 4; ed. Baehrens 297) zitiert statt „et orent super eum" ohne weiteres „et imponant ei manus".

V. 15 werden die Wirkungen des Gebetes und der Salbung aufgezählt. „Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten." ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως ist das dem Glauben angehörige d. h. aus dem Glauben entspringende Gebet, wie es die Presbyter verrichten. Der Kranke, ὁ κάμνων, kann nur der V. 14 erwähnte ἀσθενῶν sein, und σώζειν ist in diesem Zusammenhang notwendig soviel als von der Krankheit erretten, also gesund machen. Ebendies besagt der erläuternde und bekräftigende Zusatz „und der Herr wird ihn aufrichten", nämlich vom Krankenlager aufstehen lassen, in welcher Bedeutung ἐγείρειν ja häufiger vorkommt (wie Mark. 1, 31; 9, 27 usw.). Das „alleviabit" der Vulgata wird ursprünglich „allevabit", „er wird aufrichten", gelautet haben; „alleviare" ist ein „verbum admodum suspectum" [1], weil es in den Handschriften immer wieder mit „allevare" und „elevare" verwechselt wird. Mit Unrecht hat man „alleviabit eum Dominus" gern „der Herr wird ihm Erleichterung verschaffen" übersetzt und diese „Erleichterung" dann als Stärkung und Aufrichtung der Seele gedeutet, während von der Aufrichtung des Leibes die Rede ist. Eine Einwirkung auf die Seele wird erst ausgesprochen bzw. vorausgesetzt in den Worten „und wenn er Sünden begangen hat, wird ihm vergeben werden", κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. Zu ἀφεθήσεται ist als Subjekt aus dem πεποιηκώς des Vordersatzes ein τὰ πεποιημένα zu ergänzen. Die Vulgata hat sich eine kleine Freiheit erlaubt: „et si in peccatis sit, dimittentur ei" (später abgeändert zu „remittentur ei"). Mit Dibelius zu erklären: „falls die Krankheit eine Strafe seiner Sünde war, so wird mit der Folge auch die Ursache aufgehoben", wäre offenbar willkürlich, da es ja doch ganz allgemein heißt: falls Sündenschuld vorhanden ist, so wird sie nachgelassen werden. Die Zusage der Sündenvergebung aber hat den Glauben an eine Mitwirkung Gottes oder an den sakramentalen Charakter der Salbung zur Voraussetzung. Wenn die Sündenvergebung erst

[1] „Thesaurus linguae latinae", s. v. „allevio".

an zweiter Stelle, die leibliche Heilung an erster Stelle genannt wird, so gründet dies darin, daß es sich um besondere Anweisungen für den Krankheitsfall handelt und die Sündenvergebung nur bedingungsweise in Betracht kommt.

In V. 14—15 erblickt die katholische Kirche die biblische Grundlage ihrer Lehre von dem Sakrament der letzten Ölung. Dieses Sakrament, lehrte das Tridentinum unter Berufung auf die mündliche Überlieferung, ist in der Bemerkung bei Markus (6, 13) über das Salben und Heilen der Jünger angekündigt (insinuatum), von Jakobus aber den Gläubigen anempfohlen und amtlich kundgegeben (promulgatum) worden[1]. Damit wird unverkennbar der wortkarge Text in ein helleres Licht gerückt. Die unter Gebet erfolgende Salbung sinnbildet und bewirkt eine Heilung, und zwar eine Heilung des Leibes sowohl wie der Seele. Die Seele wird in der Weise geheilt, daß die Gnade die durch die Sünde verursachte geistliche Schwäche und Gebrechlichkeit hebt oder, nach theologischem Sprachgebrauch, die „Überbleibsel der Sünde" wegräumt und damit die Seele aufrichtet und stärkt. Ist auch noch Sünde oder Sündenschuld vorhanden, so wird sie durch die Gnade vergeben oder getilgt[2]. Diese seelische Heilung übt zugleich einen heilenden Einfluß auf den Leib aus. Eine sekundäre Wirkung muß sich jedoch stets der primären Wirkung anpassen und unterordnen, und die Heilung des Leibes tritt deshalb nicht ein, wenn sie das Seelenheil gefährden würde[3]. Jakobus wird sicher nicht widersprechen, wenn wir seinen

[1] Conc. Trid. a. a. O. cap. 1.

[2] „Et ideo etiam Iacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur, dicens: ‚Si in peccatis sit, dimittentur ei', scilicet quoad culpam; non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit; sed semper remittit quoad debilitatem praedictam, quam quidam ‚reliquias peccati' dicunt." Thom. Aq., S. th. Suppl. q. 30, a. 1.

[3] „Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum, nisi secundum quod expedit ad principalem, ideo ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem, et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis." Thom. Aq. a. a. O. a. 2.

Worten „das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten" einschränkend beifügen: falls es zu seinem Besten gereicht.

Die Gegner der kirchlichen Auffassung lassen Jakobus von der Ausübung einer charismatischen Heilungsgabe reden, einer Wunderheilung, ganz ähnlich jenen Heilungen, wie die Jünger des Herrn sie vornahmen (Mark. 6, 13). Solche Wunderheilungen sind allerdings auch in der nächsten Folgezeit noch häufiger vorgekommen. Paulus führt unter den außergewöhnlichen Gnadengaben (gratiae gratis datae), die einzelnen Gläubigen zum Besten anderer zur Verfügung gestellt wurden, eine „Gabe der Heilungen" auf (χάρισμα ἰαμάτων 1 Kor. 12, 9 28 30). Diese Gabe, behauptet man, habe eine spätere Zeit den kirchlichen Vorstehern zugeeignet, die Presbyter hätten geerbt, was vorher die Pneumatiker besessen, und so erschienen bei Jakobus die Presbyter als die anerkannten Inhaber wunderbarer Heilkraft. Das sind jedoch unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzungen. Nach den Zeugnissen der Geschichte war und blieb die Gabe der Heilungen eine außerordentliche Erscheinung der die jungfräuliche Kirche überflutenden Geistesmacht; sie trat immer nur sporadisch auf bei besonderem Anlaß und zu besonderem Zweck. Schon deshalb konnte Jakobus nicht ohne Vorbehalt den Kranken an die Presbyter verweisen, weil er nicht voraussetzen durfte, daß auch nur einer dieser Presbyter das Charisma besaß. Sodann aber verspricht Jakobus nicht bloß leibliche Heilung, sondern auch Sündenvergebung, und die Macht der Sündenvergebung ist niemals in den Bereich der Charismen gefallen. Und endlich will Jakobus offenbar keine neue Anordnung treffen, sondern, wie auch Dibelius zugibt, eine schon herkömmlich gewordene Praxis seinen Lesern ans Herz legen, eine Praxis, die sich unmöglich hatte ausbilden können, wenn nur vorübergehende Wunderkräfte und nicht vielmehr ständige Amtsgewalten der Presbyter als Grundlage gedient hätten.

Auf die Weisung für den Kranken folgt eine an die Leser überhaupt gerichtete Mahnung: „Bekennt euch also gegen-

seitig eure Sünden und betet für einander, auf daß ihr geheilt werdet." Von einem Sündenbekenntnis war V. 14—15 nicht die Rede, οὖν aber, Vulgata „ergo", spricht eine Folgerung oder doch eine enge Angliederung an das Voraufgehende aus, und eine solche kann wohl nur vermittelt sein durch den Gedanken, daß der Kranke, vermutlich vor den Presbytern, ein Sündenbekenntnis abgelegt habe. Ebendies, wird nun fortgefahren, sollen die Gläubigen untereinander tun. Daraus folgt indes durchaus nicht, daß V. 14—16 „ein locus classicus zum Erweis des Bußsakramentes vorliegt" (Belser). Denn ein Sündenbekenntnis des Kranken vor den Presbytern ist ja nur aus dem Zusammenhange zu erschließen und seine besondere Art ist in keiner Weise angedeutet. V. 16 aber wird nicht ein Sündenbekenntnis „vor den verordneten Priestern" empfohlen (Belser), vielmehr werden die Leser aufgefordert, sich gegenseitig, ἀλλήλοις, also der eine dem andern, ihre Sünden zu bekennen. Ein Sündenbekenntnis als Zeichen aufrichtiger Bußgesinnung war bei den Juden (Matth. 3, 6. Mark. 1, 5) wie bei Christen (Apg. 19, 18. 1 Joh. 1, 9) üblich, und aus unsern Versen darf wohl gefolgert werden, daß auch mit dem Gebete, wenigstens mit dem Gebete in einem schweren Anliegen, als Akt der Verdemütigung und der Genugtuung ein Sündenbekenntnis verbunden wurde. An allen diesen Stellen wird ein spezielles, aber nicht vollständiges Bekenntnis gemeint sein. Ein sakramentales Bekenntnis ist an keiner Stelle ausreichend bezeugt. Aus den folgenden Worten: „und betet füreinander, auf daß ihr geheilt werdet", ὅπως ἰαθῆτε, erhellt, daß ein Gebet um Gesundung eines Kranken in Rede steht. Allerdings wird ἰάομαι auch in übertragener Bedeutung gebraucht, und auch hier ist es nicht selten von einer Heilung der Gewissenswunden oder einer Vergebung der Sünden verstandeu worden. Da indessen V. 15 f. von einem ἀσθενῶν und κάμνων gehandelt wird, muß V. 16, namentlich im Hinblick auf οὖν, an dem ursprünglichen Sinne des Wortes festgehalten werden. Die Brüder sollen mit dem Kranken beten, weil in dem einen

alle leiden. Wie sich dieses gemeinsame Gebet zu dem Gebete und der Salbung der Presbyter (V. 14f.) verhält, ob es demselben ergänzend und unterstützend an die Seite treten oder unabhängig von demselben als selbständiges Heilmittel, etwa in minder ernsten Krankheitsfällen, dienen soll, steht dahin.

Begründet oder bekräftigt wird die Aufforderung zur Fürbitte füreinander durch den Satz πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. Der asyndetische Anschluß ist bei Jakobus nichts weniger als auffallend; in der Vulgata: „multum enim valet deprecatio iusti assidua", ist er verwischt worden. Daß diejenigen, die soeben zum Sündenbekenntnis aufgemuntert wurden, sofort wieder Gerechte genannt werden, hat nichts Anstößiges, weil auch der Gerechte sich immerfort als Sünder bekennen muß (vgl. 3, 2). δέησις, „Bitte", wird im Neuen Testamente nur von einem Bittgebete zu Gott gebraucht. ἐνεργουμένη hat von jeher Schwierigkeiten verursacht. Die Übersetzung der Vulgata „assidua" ist jedenfalls allzu frei. Als Passivum gefaßt, würde ἐνεργουμένη soviel als „gewirkt" sein, als Medium gefaßt, soviel als „sich wirksam erweisend". Die erstere Fassung kann aber nur dann einen brauchbaren Sinn vermitteln, wenn man Zusätze einträgt (vom Geiste gewirkt oder dgl.), von denen der Text nichts weiß; die letztere Fassung ergibt eine arge Tautologie. Schon Maximus Confessor beschäftigte sich einläßlicher mit der Frage „Was heißt ἐνεργουμένη?" und gab zur Antwort, ἐνεργουμένη sei eine δέησις erstens dann, wenn der, der betet, mit dem Gebete gottgefällige Werke verbindet, und zweitens dann, wenn der, für den gebetet wird, durch Besserung seines Lebens mit dem Betenden mitwirkt[1]. Offenbar hat Maximus vorausgesetzt, ἐνεργουμένη sei „sich wirksam erweisend" oder „von Erfolg begleitet". Es wird nichts anderes übrig bleiben als, wie es jetzt auch meist geschieht, das Partizipium mehr oder weniger einem Adjektivum gleich-

[1] Max. Conf., Quaestiones ad Thalassium 57; Migne, P. gr. 90, 589 ff.

zusetzen, ἐνεργουμένη = ἐνεργής oder ἐνεργός, nachdrücklich, inständig, nicht wesentlich verschieden von ἐκτενής, angespannt, angestrengt (Luk. 22, 44 und Apg. 12, 5 vom Gebete gebraucht). Dazu stimmt vortrefflich die Bemerkung V. 17, daß Elias προσευχῇ προσηύξατο d. i. flehentlich gebetet hat.

Zur Veranschaulichung der Macht des Gebetes des Gerechten wird nämlich auf Elias verwiesen, der mit seinem Gebete den Himmel verschloß und wieder öffnete. Um dem Einwande zu begegnen, daß das Beispiel des Elias, des „Propheten wie Feuer" (Sir. 48, 1), keine Anwendung finden könne auf gewöhnliche Menschen, wird zuvor betont: „Elias war ein Mensch von gleicher Art wie wir." ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν ist nicht „mit den gleichen Schwächen und Leiden", Vulgata „similis nobis passibilis", sondern „von der gleichen Art und Beschaffenheit"; es dient zur Erläuterung und Verstärkung des voraufgeschickten ἄνθρωπος. Paulus und Barnabas wehrten die Huldigungen der Menge mit den Worten ab: καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι (Apg. 14, 15; vgl. auch 4 Makk. 12, 13; Weish. 7, 3). Und doch konnte Elias mit seinem Gebete dem Himmel gebieten. καὶ προσευχῇ προσηύξατο, Vulgata „et oratione oravit", und er betete flehentlich. προσευχῇ ist griechische Wiedergabe oder Umschreibung des Infinitivus absolutus, der im Hebräischen dem Tempus finitum beigegeben wird, um den Verbalbegriff herauszuheben und zu bekräftigen. Vgl. etwa Gen. 2, 17: θανάτῳ ἀποθανεῖσθε, des Todes sterben. In τοῦ μὴ βρέψαι, „daß es nicht regnen möge", hat τοῦ finalen Sinn, und die vereinzelt auftretende Lesart ἵνα μὴ βρέψῃ, „ut non plueret" Vulgata, ist eine zutreffende Erklärung. „Und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate." Über den Bericht des dritten Buches der Könige (17—18) geht die Darstellung in zwei Punkten hinaus. Erstens ist dort nicht ausdrücklich bezeugt, daß das Ausbleiben des Regens auf das Gebet des Propheten hin erfolgt sei. Immerhin aber heißt es (17, 1), Elias habe bei seinem Gott geschworen: „Es soll diese Jahre weder Tau noch Regen fallen, es sei denn auf mein Wort",

und dieser Schwur hat eine vermutlich im Gebet empfangene Offenbarung Gottes zur Voraussetzung. Zweitens fehlt die genaue Zeitbestimmung. „Diese Jahre" (τὰ ἔτη ταῦτα) sagte der Prophet, und im Verlaufe wird berichtet (18, 1), „im dritten Jahre" (ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ τρίτῳ) habe der Herr zu Elias gesprochen: „Ich will Regen senden auf das Angesicht der Erde." Setzt man als Ausgangspunkt der Berechnung „im dritten Jahre" den Eintritt der Dürre an, so würde die Dauer der Dürre sich auf etwa zweieinhalb, nicht dreieinhalb Jahre belaufen haben. Im Texte ist jedoch der „terminus a quo" nicht festgelegt. Die Angabe bei Jakobus: „drei Jahre und sechs Monate", die sich ganz gleichlautend auch Luk. 4, 25 findet, ist jedenfalls ebenso wie die Bemerkung über das Gebet des Propheten aus der jüdischen Überlieferung geschöpft. Mit neueren Forschern die dreieinhalb Jahre, die Hälfte von sieben Jahren, als eine durch das Buch Daniel (7, 25; 12, 7) gangbar gewordene runde Zahl für eine längere Unglückszeit aufzufassen[1], erscheint unnötig und bedenklich.

„Und wiederum betete er, und der Himmel sandte Regen, und die Erde ließ ihre Frucht sprossen." Von diesem abermaligen Gebete des Propheten wird 3 Kön. 18, 42 erzählt: „Elias stieg den Karmel hinauf und beugte sich zur Erde nieder und legte sein Angesicht zwischen seine Kniee." Eine Gebärde angestrengtesten Betens oder völligen Versunkenseins in Gott. Um die Wirksamkeit des Gebetes auszumalen, wird den Worten „und der Himmel sandte Regen" noch beigefügt „und die Erde ließ ihre Frucht sprossen", so daß also Himmel und Erde gleichsam wetteiferten, dem Propheten zu gehorchen.

Ermunterung, den verirrten Bruder zurückzuführen (5, 19—20).

„(19) Meine Brüder, wenn jemand unter euch von der Wahrheit abgeirrt ist und es führt ihn jemand

[1] So auch Strack-Billerbeck a. a. O. 3, 760 f.

zurück, (20) so soll er wissen, daß, wer einen Sünder von dem Irrtum seines Weges zurückführt, seine Seele vom Tode erretten und eine Menge von Sünden zudecken wird."

Zum Schluß ermahnt Jakobus noch zur Bekehrung eines auf falsche Bahnen geratenen Bruders, und zwar in der Weise, daß er auf den reichen Lohn eines solchen Liebeswerkes hinweist. ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας. Die Wahrheit ist hier nicht die wahre Lehre oder der rechte Glaube, sondern das fromme Leben oder der Weg der Tugend. Es handelt sich um einen praktischen, nicht einen theoretischen Abfall von dem λόγος ἀληθείας, durch welchen der Christ wiedergeboren worden (1, 18), wie denn der Verirrte V. 20 „Sünder" genannt wird. Auch Paulus stellt einmal der ἀλήθεια die ἀδικία „Ungerechtigkeit", gegenüber (1 Kor. 13, 6). καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν ist natürlich abzurunden durch ein ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. Eine Anleitung, wie man einen Verirrten zur Umkehr bringen könne oder solle, wird nicht gegeben. Zunächst wird man an das Mittel der Ermahnung und Belehrung zu denken haben.

Bei Beginn des Nachsatzes ist ohne Zweifel γινωσκέτω zu lesen, „scire debet" Vulgata, zu lesen, während die Variante γινώσκετε, „so sollt ihr wissen", allem Anscheine nach auf Anpassung an den Eingang des Vordersatzes, „meine Brüder" V. 19, beruht. Über γινώσκειν = wissen vgl. zu 1, 3. Subjekt in γινωσκέτω ist der Bekehrende, denn ihm gilt die folgende Verheißung. Anstatt jedoch zu sagen: er soll wissen, daß er seine Seele rettet, holt der Verfasser weiter aus: er soll wissen, daß, wer einen Sünder zurückführt, seine Seele retten wird. Es soll augenscheinlich ein allgemein gültiger und formell abgeschlossener Lehrsatz aufgestellt werden, wodurch auch die Wahl des Futurums bedingt ist. „Wer einen Sünder zurückführt", heißt es, ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ, „von dem Irrtum seines Weges", d. h. von seinem Irrwege, abseits des Weges

der Wahrheit. σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου. Wie schon zu 1, 21 erklärt ward, ist σώζειν τὴν ψυχήν soviel als die Seele dem ewigen Heile zuführen oder vor dem ewigen Verderben retten. θάνατος ist also ebenso wie 1, 15 der jenseitige Tod. Umstritten ist αὐτοῦ, was auch αὑτοῦ = ἑαυτοῦ sein kann. Ist „animam eius", wie die Vulgata hat, oder „animam suam" zu übersetzen? ist, mit andern Worten, von der Seele des Bekehrten oder von der Seele des Bekehrenden die Rede? Die neueren Kommentatoren denken zumeist an die Seele des Bekehrten und erklären: wer einen Sünder bekehrt, wird damit die Seele dieses Sünders retten. Das muß indessen der Bekehrende wohl selbst schon gewußt haben. Das wird es ja doch gewesen sein, was ihn antrieb, dem Verirrten nachzugehen. Das brauchte ihm jedenfalls nicht mit einem γινωσκέτω vorgehalten zu werden. Dieses γινωσκέτω kündigt etwas Bedeutsames und zwar für den Bekehrenden Bedeutsames an, etwas, was er sich selbst zu sagen nicht gewagt hat: er wird durch das, was er dem Bruder tat, sein eigenes Seelenheil sicherstellen (so v. Hofmann, Schegg u. a.). Beda schrieb: „qui errantem corrigit, sibimet ipsi per hoc vitae coelestis gaudia ampliora conquirit: ‚salvabit', inquit, ‚animam suam a morte et cooperiet multitudinem peccatorum'." Dieselbe Auffassung vertrat aber auch schon Kassiodor, der die Textesworte „et cooperiet multitudinem peccatorum" erläuterte: „qui ab errore fratrem liberaverit, studio caritatis peccatorum suorum vincla dissolvit" [1].

In der Tat wird, wie Kassiodor und Beda voraussetzen, mit καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν nur das voraufgehende σώσει ψυχὴν αὐτοῦ etwas näher ausgeführt. Der Bekehrende wird durch seine Liebestat seine Seele retten, weil er durch sie Vergebung seiner Sünden erlangen wird, auch wenn ihrer viele wären [2]. „Die Sünden zudecken", gleichsam dem Auge

[1] Cassiod. in h. l.; Migne, P. lat. 70, 1380.

[2] Auch der jüdischen Literatur ist dieser Gedanke keineswegs fremd; siehe Strack-Billerbeck a. a. O. 3, 761.

entziehen oder ungesehen machen, d. h. vergeben, ist eine hebräische Redeweise (vgl. Spr. 10, 12; Nehem. 4, 5; Ps. 31, 1). Von vorbildlichem Einfluß auf den Ausdruck unseres Verfassers war sehr wahrscheinlich ein Satz, der in der urchristlichen Predigt als sprichwörtliche Redensart aufzutreten pflegt, lautend: ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν (1 Petri 4, 8. 1 Klem. 49, 5. 2 Klem. 16, 4 usf.). Ob derselbe aus den Sprüchen (10, 12) stammt, wo es im Hebräischen heißt: „Liebe deckt alle Sünden zu" — die Siebzig haben anders übersetzt —, oder, was wohl eher anzunehmen, aus einem verloren gegangenen Apokryphon, ist ungewiß. Auch wird er in verschiedenem Sinne verwendet, indem er bald besagen soll: wer Liebe hat, verzeiht dem Nächsten viele Sünden (so Spr. 10, 12 und 1 Petri 4, 8), bald hingegen: wer Liebe hat, erwirkt sich vonseiten Gottes Verzeihung vieler Sünden (so 2 Klem. 16, 4 und wahrscheinlich auch 1 Klem. 49, 5). Unser καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν ist sonder Zweifel soviel als: er wird vonseiten Gottes Verzeihung vieler Sünden erlangen. Aber für sich selbst oder für den Bekehrten? Das ist die Frage, über die nun wieder gestritten wird. Diejenigen Ausleger, welche das Wort von der Rettung der Seele auf die Seele des Bekehrten bezogen, pflegen das Wort von der Vergebung der Sünden auf die Sünden des Bekehrten zu beziehen, zum Teil jedoch erst nach Unterdrückung gewisser Bedenken. Um so zuversichtlicher pflegen diejenigen, die, wie soeben geschehen, vorhin an die Rettung der Seele des Bekehrenden dachten, nunmehr an die Vergebung der Sünden des Bekehrenden zu denken. Dibelius hat den Streit teilen wollen: es sei zuvor von der Seele des Bekehrten, dann aber von den Sünden des Bekehrenden die Rede, und man dürfe sich nicht daran stoßen, „daß nun die erste Hälfte des Satzes den Sünder, die zweite seinen Mentor angeht". In diesem Falle dürften Kassiodor und Beda ein feineres exegetisches Empfinden bekundet haben.

BS
3786
.B25

883762

Bible. N.T. James German
Brief des heiligen Jakobus

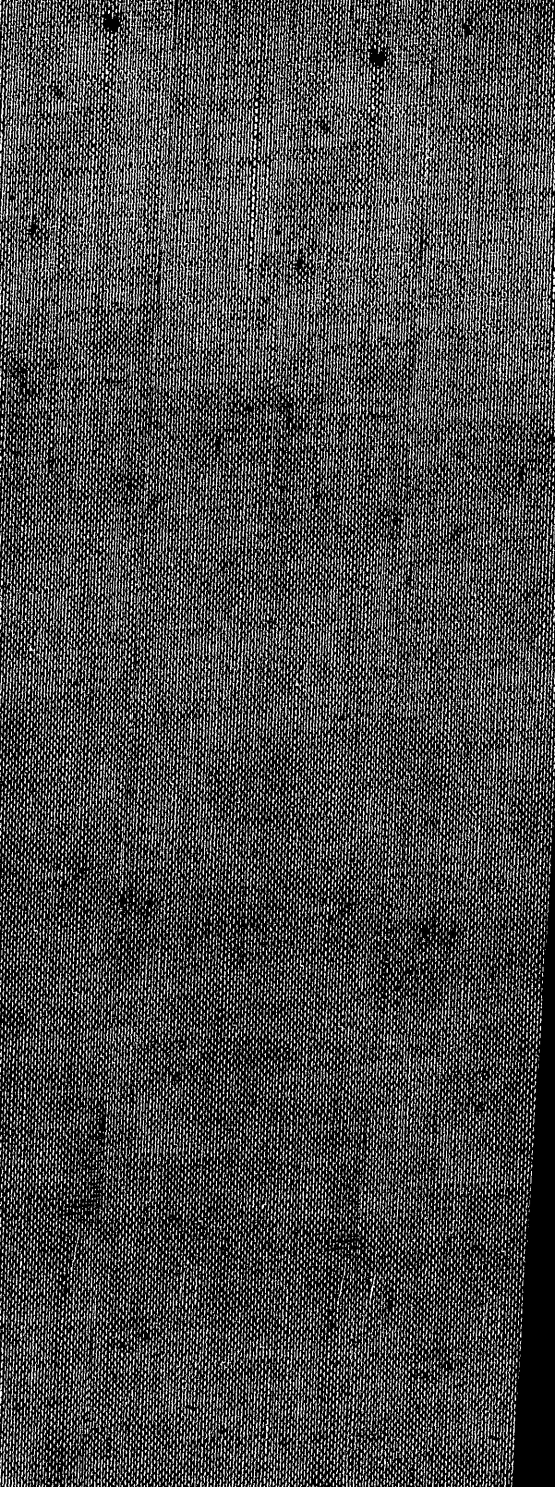
JUN 24	[illegible]	
MAY 5	Vidbus Chicago Lutheran Seminary	12 1949
MAR	Barth JUN 12 1956	
	Jack B [illegible] 1958	
	3-4-58	
JAN 2	Barbara Griffis	

UNIVERSITY OF CHICAGO
41 733 922

BS 3786
.B25

883762

SWIFT HALL LIBRARY



UNIVERSITY OF CHICAGO
41 733 922